
Platon
OPERE
I

PLATON Opere I

ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ

Α'

PLATON



OPERE

I

1

Ediţie îngrijită de
PETRU CREŢIA şi CONSTANTIN NOICA

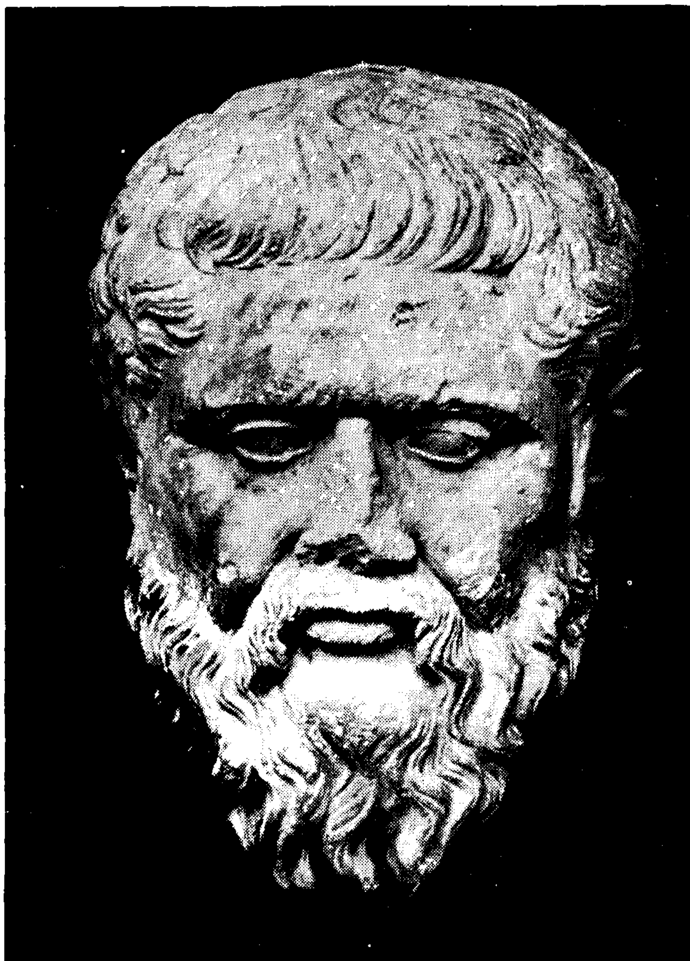
Studiu introductiv de
ION BANU

Traducere, note introductive şi note, la:

Apărarea lui Socrate	FRANCISCA BĂLTĂCEANU
Criton	MARTA GUŢU
Alcibiade	SORIN VIERU
Charmides	SIMINA NOICA
Lahes	DAN SLUŞANSCHI
Gorgias	ALEXANDRU CIZEK
Protagoras	ŞERBAN MIRONESCU

Colecţie îngrijită de
IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecţiei:
VAL MUNTEANU



PLATON (428 – 347 î.e.n.)

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Acceptînd din partea Editurii Ştiinţifice însărcinarea de a pregăti o ediţie în limba română a tuturor operelor lui Platon, am avut de ales între a folosi traducerile mai vechi — publicate între cele două războaie de către reputaţii filologi şi profesori Cezar Papacostea şi Ştefan Bezdechi — sau de a solicita traduceri noi. Am ales ultima cale. În orice cultură modernă operele mari ale trecutului sînt retraduse la interval de aproximativ o jumătate de veac.

Am cerut unui cerc de tineri elenişti să dea expresie interesului lor pentru Platon, alegînd spre traducere dialogul preferat. Nădăjduim că din acest cerc se va forma nucleul traducătorilor celor 8 volume ce rămîn de publicat. Am revăzut, în confruntare cu originalul, fiecare din traducerile volumului de faţă, încercînd să unificăm limbajul filosofic folosit şi făcînd propuneri de variante, dintre care unele au fost acceptate de traducători. În ce priveşte notele introductive şi notele la text, am lăsat traducătorilor întreaga libertate, cerînd doar ca ele să cuprindă datele indispensabile înţelegerii textului respectiv. De aceea notele introductive şi notele sînt atît de variate, atît ca întindere cît şi ca formulare.

Dorind ca ediţia să aibă un caracter ştiinţific, am lăsat totuşi ca traducerile să-şi păstreze caracterul personal, fără a încerca să mergem prea departe pe calea unificării stilistice. Fireşte, cititorul poate face comparaţia cu traducerile înaintaşilor (uneori şi cu întinsele introduceri ale lui Cezar Papacostea şi Ştefan Bezdechi). În ansamblul ei însă, ediţia de faţă va arăta — cu fiecare volum tot mai mult — că reîntîlnirea cu Platon era necesară culturii noastre şi că ea trebuia făcută în primul rînd prin intermediul sensibilităţii filosofice şi literare a oamenilor de cultură tineri.

Ar fi fost preferabil ca ordinea propusă în studiul introductiv să coincidă cu ordinea în care dialogurile sînt date

publicității, dar aceasta ar fi dus la anumite întîrzieri pe care am dorit să le evităm. Concordanța va fi asigurată începînd cu volumul II.

Pentru introducerea generală la întreaga operă a lui Platon ne-am adresat profesorului Ion Banu, care a dat culturii noastre o remarcabilă lucrare despre gînditorul antic și care chiar în introducerea de față aduce elemente de interpretare noi și pline de interes.

Conștienți de greutățile oricărui început, mai ales cînd e vorba de un astfel de autor și de munca unei echipe abia formate, supunem acest prim volum, cu gînd primitor, oricărei critici întemeiate. Vom ține seamă de tot ceea ce, sugerat de alții sau de propriul nostru spor de experiență, ne poate ajuta să pliem limba românească, mai bine cu fiecare volum, tuturor înaltelor exigențe ale unei traduceri care dă, veac de veac, măsura deplină a puterilor unei culturi.

Petru Creția și *Constantin Noica*

STUDIU INTRODUCTIV

I. ANTICIPARE

În Agorà, acel concentrat al spațiului atenian, situat sub versantul de nord-vest al Acropolis-ei, i se va fi oferit lui Socrate nu doar un perimetru prielnic întîlnirilor și convorbirilor dar şi un cadru de inspirație. Aici se înfruntau mai scăpărător decît oriunde păcatele şi virtuțile neastîmpăratului popor care, deşi invoca ascendența lui Teseu, al cărui lăcaş închide piața în partea opusă pantei ce urcă spre Erechteion, nu imita spiritul de cumpănire calmă al strămoşului. Curajul luptătorilor lui Nicias şi jalnica slăbiciune a comandantului, corectitudinea lui Theramene și felonia lui Alcibiade, modul capricios dar nu mai puțin pătimaş cu care Pericle a fost mai întîi glorificat mai apoi răsturnat, batjocorirea grotesc-aristofanică a zeilor şi spaima bigotă stîrnită de mutilarea busturilor lui Hermes, abnegația eroilor de pe corăbii şi crimele sicofanților, liberalismul intern și despotismul extern, toate acestea şi multe altele erau clocotitor trăite în Agorà. Și alături, dominînd parcă tumultul de contraste omenești, incinta de pe colină, unde marmura albă a Parthenonului, a Propileelor, a templului lui Erechteu sau a sanctuarului Athenei Niké oficia calm, tăcut, în afara timpului, cultul Frumosului.

Simțim contrastul. Spre a-i descifra secretul, unii au preferat să privească spre viața mulțimii din Agorà, în ființa căreia s-au format valorile. Vor fi reflectat ca la un simbol la faptul că marmura Frumosului de pe înălțime fusese adusă într-o explozie de entuziasm din Pentelicul ce se conturează în zarea dinspre răsărit, tocmai de acești oameni fără tihnă din Agorà, iar Forma i-o dăduseră tot ei, instruiți de Fidias şi meşterii săi. Socrate, simbol al filosofiei, era fiul unui lucrător în piatră ce se numărase poate şi el printre făuritorii miracolului de marmură. El însă a preferat să caute înțelesurile privind spre colină.

Ştia cît sînt de omeneşti atît izbucnirile pasionale, năruitoare sau nu, cît şi valorile intelectuale permanente. A fost cucerit de cugetul că marmura templelor şi statuilor dădea o expresie sensibilă tocmai acelor valori adînci de dincolo de sensibilitate. S-a consacrat gîndului unui Frumos cu necesitate unit Binelui, Dreptăţii, toate Armonii şi ca atare ipostaze ale Adevărului. A militat pentru idealul ca oamenii, instruiţi cum se cuvine, să coboare în fiinţa lor dincolo de imediat, de stratul patimilor ai căror demoni învolburau piaţa, spre acele valori din adînc, şi să descopere astfel Virtutea multidimensională de o majestuoasă imperturbabilitate ce dobîndise — e drept, prin pasiuni strunite — chip cioplit pe înălţime.

Cel mai destoinic dintre discipolii săi, Aristocles — care avea să rămînă în istorie sub numele de Platon — meditase asupra acestei învăţături. O pusese în practică dar, pătrunzînd în sine după cum fusese instruit, a crezut că vede la un nivel şi mai adînc, în substraturile Virtuţii omeneşti, ceva care părea să fie, într-un fel doar o altă ipostază a acesteia, dar care în alt fel i se arăta ca o lume diferită, depăşind şi contestînd omul. Nu a procedat el oare asemenea preoţilor care, în timpul sărbătorilor Bufoniilor, judecau instrumentul ce slujise la săvîrşirea jertfei rituale şi-l condamnau să fie aruncat în mare? Platon a fost însă încredinţat că lumea pe care credea că a descoperit-o astfel era nu doar domeniul substanţei acelei conştiinţe umane la care meditase Socrate, dar mult mai mult şi anume acela al esenţelor şi rosturilor întregii realităţi. Se impunea misiunea — a fost el convins — să afle cum anume ar fi trebuit procedat pentru ca imperiul esenţelor astfel întrezărit să dobîndească ascendentul care să-i îngăduie să absoarbă tot ce e vremelnic, deci şi patimile şi, odată cu acestea, tot ce e neadevăr, non-bine, non-frumos, non-dreptate. Sfera esenţelor trebuia deci nu doar întrezărită, ci cunoscută spre a putea fi practic pusă în raport cu rosturile omenirii. S-a consacrat acestei misiuni pînă la capătul vieţii sale de optzeci de ani, întrebîndu-se şi răspunzîndu-şi neostenit.

Spre a informa şi pe alţii despre dialogurile sale cu sine şi a-i angaja în opera practică împreună cu el şi după el, le-a consemnat într-un număr de texte, cărora, fiind poet şi dramaturg, le-a dat înfăţişarea de convorbiri cu alţii.

II. VIAŢA

Născut în anul 427, dintr-o familie ilustră, Platon trăieşte anii maturizării într-o epocă sumbră din istoria Atenei. Lovită de insuccese, secătuită de lupte interne şi externe, cetatea avea la finele secolului să mai sufere şi de pe urma oribilei guvernări, abuzive şi crude, a celor treizeci de tirani (404—403). Tînărul aristocrat a trăit cu o intensitate uşor de înţeles — avea douăzeci şi opt de ani — condamnarea la moarte, în 399, a maestrului său Socrate. Faptul că procesul a avut loc sub o guvernare democratică va fi întărit convingerea sa de castă potrivit căreia oamenii de rînd nu ar putea să înţeleagă valorile autentice.

Şi-a continuat studiile începute sub bagheta lui Socrate, a călătorit mult, a studiat cultura Egiptului îndeosebi — singura care, deşi străină, era privită de contemporanii săi cu un sentiment de inferioritate —, a luat cunoştinţă de învăţătura lui Heraclit prin Cratylos, de aceea a eleaţilor prin Hermogenes, de a pitagoricilor prin Philolaos şi Eurytos, şi neîndoielnic, de a lui Democrit şi a lui Hippocrates. A învăţat matematicile timpului, poate cu Theodoros. Toate acestea aveau să conlucreze, mărturisit ori nu, la făurirea propriului său sistem de gîndire. Împlinind vîrsta de 40 de ani, el pune capăt peregrinărilor. Se instalează într-o grădină aflată în afara oraşului, dincolo de Ceramic, la vreo doi kilometri şi jumătate de Agorà, grădină celebră pentru platanii ei şi purtînd numele eroului Academos (Hecademos), legendar protector al Aticii. Atras poate de acest din urmă simbol, ori mai degrabă de frumuseţea vegetaţiei, el deschide aici o şcoală care avea să primească numele de Academie.

Lucrînd la edificiul său teoretic, se gîndeşte mereu să încerce punerea în practică a organizării sociale care des-

cindea din el. Se gîndește la aceasta cu prilejul unei prime călătorii la Siracuza, în 388 și ulterior în cursul altor două, în 367/66 și în 361.

Noua organizare socială, rațiune de a fi a sistemului său teoretic, trebuia poate să funcționeze ca o machetă a cărei examinare să-l ajute la confirmarea ori infirmarea tezelor teoretice asupra cărora avea îndoieli; acestea erau grave, nu-i dădeau pace niciodată. Urma apoi, în chip corespunzător, să modifice teoria, pentru a asigura astfel cetății putința de a înfăptui scopurile transmundane ce-i fuseseră statornicite. Deși credea că ceea ce se arăta rațional trebuia cu necesitate să devină real, intuia cumva că raționalitatea însăși poate fi mai bine pătrunsă examinînd realul.

Sicilia îl preocupa mereu, poate pentru că acolo desfășura o activitate politică influentă, cu șanse în privința preluării puterii, Dion, fost elev în Academie, devotat atît magistrului cît și doctrinei acestuia. În 388 făcuse cunoștință la Siracuza cu regimul și curtea lui Dionysos cel bătrîn. Acestuia îi urmase la guvernare fiul său, Dionysos cel tînăr, pe care îl vizitează în 367/366 și în 361, cu speranța că, spre deosebire de celălalt, îi va accepta proiectul de reformă. Toate călătoriile i-au adus amărăciuni dar din ultimele două s-a ales și cu tulburătoare învățăminte. Macheta politică nu putuse fi construită, dar pentru prima dată fusese angajat, prin Dion, într-un contact intim, aproape personal, în lupta politică, așa cum pînă atunci nu fusese cazul. Evenimentele păreau să-i confirme îndoielile în privința viabilității opțiunii sale teoretice de pînă atunci. Fapt este că, reîntors în liniștea de grădină a Academiei, el dă sistemului său teoretic și, în mod corespunzător, constituției politice a statului proiectat, o altă turnură structurală. Dar nici aceasta nu-l satisface. Se află însă acum spre sfîrșitul vieții, e prea tîrziu pentru noi încercări practice. În lecțiile pe care le ține apare silueta unei noi structuri teoretice, căreia, cu sau fără participarea ori aprobarea lui, elevii din Academie caută să-i dea contururi mai reliefate.

Opera scrisă a lui Platon nu înregistrează însă noua structură — în orice caz nu mai mult decît oarecare premise

ale ei — fie că profesorul nu mai avea energia necesară formulării ei, fie că îndoielile sale filosofice, mai chibzuite acum decît oricînd şi de aceea mai apăsătoare, paralizau decizia. Oricum, noul model structural nu mai are nimic din acurateţa celor anterioare.

Pe măsură ce slăbeşte fermitatea sa filosofică sporeşte ardoarea sa religioasă. E însă departe de a dobîndi astfel seninătate.

În această stare de spirit, moare în anul 347, în vîrstă de optzeci de ani.

III. LUCRĂRI

Ne-au rămas de la Platon douăzeci şi opt ori douăzeci şi nouă de dialoguri şi cîteva scrisori. Au circulat sub numele său, dar foarte probabil fără să-i aparţină, încă douăsprezece dialoguri, un număr de scrisori* şi o colecţie de definiţii. Deosebit de dialogurile adresate publicului din afara Academici, va fi redactat poate şi cursuri de uz intern, care, dacă au existat, s-au pierdut în întregime.

Consemnăm titlurile celor douăzeci şi opt de dialoguri aproape general admise ca autentice, în ordinea cronologică propusă de Léon Robin, în ediţia *Pléiade*, 1950, cu două modificări: urmînd pe Rodier, am trecut *Statul* după *Phaidros*; am inversat din motive care ne privesc ordinea dialogurilor *Theaitetos-Parmenide*, admise în general ca fiind contemporane.

Dialogurile scrise în epoca de dinaintea cotiturii din jurul anului 366: *Hippias minor*, *Hippias maior*, *Protagoras*, *Ion*, *Apărarea* (Apologia) *lui Socrate*, *Criton*, *Alcibiade I*, *Charmides*, *Lahes*, *Lysis*, *Eutyphron*, *Gorgias*, *Menexenos*, *Menon*, *Euthydemos*, *Cratylos*, *Symposion (Banchetul)*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Statul*. Dialoguri din epoca ultimilor ani: *Parmenide*, *Theaitetos*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Timaios*,

*** În colecţiile curente figurează de obicei treisprezece scrisori la care C. Fr. Hermann şi J. Irmscher adaugă încă cinci (Vd. *Platon-Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960).**

Critias, *Philebos*, *Legile*. Dialog a cărui autenticitate nu e unanim admisă: *Epinomis*. Dintre scrisori îi aparțin după părerea aproape unanim acceptată, a VI-a, a VII-a, a VIII-a.

Dialoguri foarte probabil apocrife: *Alcibiade II*, *Hiparch*, *Rivalii*, *Theages*, *Clitophon*, *Minos*, *Axiochos*, *Despre Dreptate*, *Despre virtute*, *Demodocos*, *Sisiphos*, *Eryxias*.

IV. PORTRET

Complexitatea figurii lui Platon nu poate surprinde. Nu există mare creator care să fie altfel. Ieșită din comun e însă la Platon nedisimularea cu care se fac vizibile laturile opuse, multicolore, ale personalității sale și îndeosebi pendularea lăuntrică în care e angajată cugetarea sa. Pentru a cuprinde într-un singur crochiu diversele sale contururi și încă luate în mișcare ar fi nevoie de o viziune plastică à la Picasso.

Platon cel tînăr, cînd scrie *Apologia lui Socrate* ori *Criton*, ni se înfățișează dominat de emoția cu care participă la apoteoza maestrului său. Platon cel matur dezbate detașat, ca și cînd n-ar fi vorba despre propriul său gînd, teoria Ideilor. Bătrîn, e gata să treacă tinerește la reconstrucția întregului său sistem.

Adesea — ca în *Theaitetos* — vedem doar un rece analist, etalînd distant și puțin obositor paleta policromă a nuanțelor. Alteori ne vorbește cu căldură, ca în *Lysis*, despre ceea ce ne e atît de aproape cum e sentimentul prieteniei. Altă dată e poetul a cărui fantezie zboară pe covorul fermecat al visurilor, chemîndu-ne, ca de pildă în *Phaidros*, să însoțim cu gîndul peregrinările astrale ale sufletului sau să ne închipuim, ca în ultimele pagini din *Statul*, apariții teatrale de zei, în nimb de lumină. El trece cu deconcertantă dezinvoltură din sfera logosului în aceea a mythosului, mai ales cînd are impresia că a găsit în legende grecești ori orientale expresii metaforice susceptibile să dea reprezentare plastică unor raporturi teoretice altminteri pur inteligibile.

În dialogurile antisofistice ne copleșește prin realismul său, puțin răutăcios. În *Statul*, dimpotrivă, trece pe primul plan utopistul care crede cu adevărat că de dragul virtuții o întreagă clasă socială ar putea renunța la avuție, la viața de familie. „Ar face-o dacă oamenii n-ar fi oameni", va recunoaște el mai tîrziu cu sarcasm.

În *Parmenide*, labirintul textului solicită un efort de lectură atît de chinuitor, încît rămîi nedumerit! Ce face oare Platon aici, ne comunică un aport teoretic ori ne supune unei probe de acrobație intelectuală?

Este el oare același ce scrisese *Menexenos*, o glumă, o nestemată satirică la adresa acelora care cred că lauda ditirambică a poporului din care fac parte e mai puțin certată cu bunul simț decît banala laudă de sine?

În Dialoguri avem de-a face cu profesorul, cu omul teoriei. În Scrisorile a VII-a și a VIII-a, cu omul practicii care, într-o complicată conjunctură politică, dă directive minuțioase, în speță prietenilor lui Dion, ucis între timp. E mai circumspect acum cînd e vorba de alții, decît atunci cînd fusese vorba de sine. În adevăr, curajos, își îngăduise să spună cu ani în urmă lui Dionysos-tatăl, că el, Platon, n-are de gînd să se conducă după interesele de stăpîn ale interlocutorului său. „Ești un bătrîn palavragiu", îl apostrofase atunci, scos din fire, siracuzanul. „Iar tu, un tiran", îi replicase filosoful, știind că va plăti pentru aceste cuvinte.



Spuneam că parcurgînd dialogurile asistăm la o desfășurare argumentativă neobișnuită*. Dialogurile, cu puține excepții, sînt mărturii ale unei îndelungate discuții a filosofului cu sine însuși, care își încheie „filosofarea" în același fel în care o începuse, cu peste cincizeci de ani în urmă: fără să ne dea un răspuns *definitiv*, ci mai ales argumente și contraargumente în jurul soluției de care se simte atașat, dar pe care cu cît o gîndește mai profund cu atît e mai

* Motivarea extinsă a unora din tezele enunțate în textul de față este dată în lucrarea noastră, *Platon heracliticul*..., București, Ed. Academiei, 1972.

puțin în măsură să o contureze și mai mult înclinat să o modifice. Este o autodezbatere orientată.

E orientată, căci disputa se desfășoară în interiorul unor constante: el este și rămîne pînă la sfîrșit filosof al principiului Ideii, al unui ansamblu de teze minimale care-i dau contur și care fac din platonism o modalitate de cugetare filosofică de neconfundat. De-a lungul a două milenii și jumătate de activitate filosofică europeană, ea poate fi ușor recunoscută ori de cîte ori reapare în alte construcții filosofice, fie doar parțial, doar indirect ori doar estompat.

E o autodezbatere, deoarece în cîmpul constantelor pe care le centrează teza teoretică idealistă a ideii se înfruntă două tendințe opuse, cea heraclitică și cea eleată, referitoare la chipul de a structura Ideea. Heraclitismul consta în înțelegerea dinamismului naturii, al vieții cetății, al procesului cunoașterii și al ființei umane; în recunoașterea lui ca devenire, ca mobilitate transformatoare, întemeiată pe legătura inextricabilă dintre unitatea și opoziția contrarelor. Această viziune apăruse în istoria filosofiei grecești odată cu cea eleată, care îi e diametral opusă, ca filosofie a imuabilului, a continuității fără discontinuitate, a unității libere de contradicții.

Vorbind de constantele platonismului, nu ne gîndim la ceva static. Filosofia Ideilor este o constantă, dar una mobilă, un sistem ce se prezintă necontenit repus în discuție, supus autocriticii — în beneficiul filosofiei — trecînd de aceea prin mai multe etape/structuri. Motorul acestui proces este autodisputa dintre cele două tendințe opuse. În virtutea forței creatoare a ciocnirii lăuntrice dintre ele, prind ființă cele mai importante valori filosofice ale platonismului, mai cu seamă ampla sa contribuție la istoria generală a dialecticii în sensul marxist al termenului. Firește că valorizarea acestei contribuții presupune examenul critic al raportului dintre heraclitismul dialogurilor și idealismul Ideii, dar nimeni altul decît Platon însuși nu ne ajută mai bine să întreprindem un atare examen.

Tendinţa frecvent întîlnită în literatura de specialitate de a se considera divergenţele de enunţ din textele platoniciene drept aparenţe, pe care un examen mai aprofundat le-ar putea elimina, duce la denaturarea procesului real al cugetării platoniciene. Pascal credea că atunci cînd, în scrierile filosofilor autentici, dăm peste afirmaţii opuse urmează să căutăm sensul care, neapărat, pune în acord toate pasajele contradictorii.

Numai că sensul căutat poate să fiinţeze fără acord între pasajele în cauză; el se poate degaja tocmai din relaţia dintre ele, din mişcarea gîndului prin reflexii contrare, aşadar cu condiţia înglobării dezacordurilor iar nu a eliminării lor. Sensul poate fi nu de domeniul stratului textual, ci de acela al substratului, al subtextului. Henri Lefebvre spunea, în cursul unei discuţii cu Lucien Goldmann care invoca susmenţionatul text al lui Pascal, că interlocutorul său subapreciază semnificaţiile contradicţiilor din interiorul unei opere, contradicţii care pot fi mai interesante decît coerenţa. În cazul lui Platon, dreptatea e de partea lui Lefebvre. Filosoful Academiei ştia în această privinţă mai multe decît atîţia dintre interpreţii săi moderni. Să ascultăm ce spune într-un dialog de bătrîneţe: „gîndire şi vorbire nu sînt oare tot una, dar cu diferenţa că am dat numele de gîndire convorbirii sufletului cu sine însuşi, convorbire care are loc în lăuntrul său fără concursul vocii, ... în timp ce prin cuvîntul vorbire e denumit curentul care, pleciud din suflet, trece prin gură însoţit de sunete articulate? Chiar şi în discurs avem neîndoielnic, o ştim foarte bine, afirmaţie şi negaţie... Or, atunci cînd acest fapt se produce în interiorul sufletului, sub forma gîndului şi fără zgomot, oare avem spre a-l denumi un alt cuvînt decît pe cel de «judecată»? ... Gîndirea ne-a apărut ca o convorbire pe care o are sufletul, de unul singur, cu el însuşi." (*Sofistul*, 263^E—264^A).

Constantele platonismului se dezvăluie aşadar nu prin acte de conciliere impuse operei sale *din afara ei*, ci urmărind modul în care se înfruntă cele două tendinţe contradictorii *în interiorul ei*. Paradoxal, însă numai astfel apare în lumină

impresionanta unitate de gîndire a personalității filosofice a lui Platon, unitate căreia îi sînt subsumate nu numai contrastul dintre cele două tendințe, dar și diferențele existente de la un dialog la altul sau de la o etapă la alta a meditației sale.

Aceasta atinge o temă nouă. În majoritatea cazurilor, personajele dialogurilor poartă nume bine cunoscute în istoria fie politică, fie filosofică a Greciei. Socrate e prezent mai întotdeauna. Mai întîlnim filosofi ca Parmenide, Zenon, Protagoras, Hippias ori Gorgias, oameni politici ca Alcibiade sau Critias, militari ca Nicias ori Lahes, rapsozi ca Ion, poeți ca Agathon, medici ca Eryximachos și așa mai departe. Anonimii sînt puțini. Corespunde oare profilul teoretic al personajului platonician personalității istorice reale al cărei nume îl poartă? Răspunsul la această întrebare depinde în primul rînd de constatarea referitoare la autodezbatere. Se mai adaugă însă, deși mai puțin semnificativ, și un alt criteriu. Dialogurile sînt compoziții literare, cîteodată piesete ce așteaptă parcă pe regizor; în adevăr, adesea autorul a dat indicațiile necesare privind succesiunea scenelor, decorul, costumele, ba chiar și starea vremii...

Decid așadar în ultimă instanță două criterii, unul de ordinul tehnicii argumentării, celălalt de ordin artistic. Atîta vreme cît părerile personajului platonician, ca instrument al autodialogului, ori psihologia sa în cadrul rolului dramatic pe care-l joacă în scenă, nu contravin trăsăturilor personajului istoric real, acestea din urmă pot să fie păstrate. De îndată ce lui Platon i se pare că lucrurile nu mai stau astfel, adevărul istoric e sacrificat în mod dezinvolt în favoarea comandamentelor impuse de autodispută și de argumentul literar. Cei ce stau de vorbă în dialogul *Parmenide* sînt în foarte mică măsură corifeul școlii eleate și fiul Phenaretei și în măsură covîrșitoare Platon-Socrate de o parte — care apare aici ca eleat descumpănit — și Platon-Parmenide, jucînd rol heraclitic, de altă parte. Spre deosebire de Aristotel, dascălul său Platon e dificil utilizabil ca istoric al filosofiei.

V. ARHITECTONICĂ

Autodezbaterea nu trebuie să ne deruteze. Ea e semnificativă doar în raport cu unitatea ce o subîntinde. Insistăm asupra caracterului congruent al cugetării platoniciene, cu atît mai mult cu cît a fost adesea negată şi recent — pe larg şi într-un chip ofensiv, chiar ofensator — în însăşi literatura română de specialitate.

Coeziunea platonismului se afirmă cel mai pregnant atunci cînd considerăm planul genetic al construcţiei sale. Manualele fac cunoscut de obicei platonismul ca pe o teorie a Ideilor. Fără îndoială, aceasta este osatura teoretică a sistemului platonician, dar în intenţia autorului *Dialogurilor* teoria Ideilor e destinată unui scop care o depăşeşte. Fără precizarea acestuia rămînem, în cercetarea sistemului, la jumătatea drumului.

Să considerăm deci ansamblul construcţiei. Scopul suprem al întregii cugetări platoniciene este promovarea unor valori: Binele, Frumosul, Justul, Armonia non-contradictoriului. Mai exact, a unui unic principiu de *Valoare* în care sînt date toate aceste ipostaze. În adevăr, la filosofii antici greci în măsură decisivă şi la Platon îndeosebi, valorile în cauză, deşi diferite, constituie totuşi o unitate: Justul e bun şi frumos; Binele e liber de contradicţie; Frumosul, Justul, aşijderea; Non-contradictoriul e bun, frumos şi drept; *Kalokagathia* indică nu simpla asociere a două noţiuni (*Kalos* — frumos şi *agathos* — bun), ci o condiţie axiologică unică avînd două valenţe. În faţa Binelui, omul simte o încîntare care-i pătrunde fiinţa fizică de sentimentul armoniei, ca în faţa unui peisaj frumos, iar Frumosul e epurator de rău, este un bun moral. Consecvenţa non-contradictorie a discursului logic ar satisface în acelaşi timp prin armonia ei simţul nostru estetic, iar prin puritatea ei aspiraţia noastră către Bine. Construcţia platoniciană din *Statul* e axată pe convingerea potrivit căreia Dreptatea (valoare juridico-politică), virtutea prin excelenţă, este concertarea dintre înţelepciune (valoare *logică*), curaj (comportare *morală*) şi cumpătare (exerciţiu

armonios, estetic al funcțiilor senzoriale). Prin atare valoare plurivalentă, crede Platon, atingem Absolutul, Perfecția sau însuși *Divinul*. Binele, Frumosul, Justul, Armonia sînt însă valori umane și ca atare ar urma să fie subordonate la rîndul lor unui țel suprem, anume fericirii oamenilor. Ar trebui să fie, Platon nicăieri nu contestă aceasta, dar cel ce scrutează aici gîndul platonician cel mai intim rămîne oarecum descumpănit. Chiar atunci cînd Platon, spre sfîrșitul vieții, e mai dispus să plece urechea la glasurile celor mulți, să afle preferințele lor cele drepte, el le impune atîtea discutabile restricții, în atare măsură materia din care sînt lucrate valorile e luată din sfera unor considerente abstract-teoretice și nu din lumea concret-omenească, încît în cele din urmă ajungem să bănuim că Platon consacră aceste valori nu oamenilor vii, ci unui Om-în-genere, Om-în-sine. Tema nu poate fi gîndită de Platon în afara parametrilor concepției sale asupra raportului dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă. Chiar atunci cînd, în dialogurile de bătrînețe, el nu va mai contesta deplina realitate a lumii sensibile, va spune că aceasta e „mai puțin frumoasă" decît cealaltă. În planul terestru omul este iremediabil asociat trupului, deci sensibilului și astfel, în mod necesar, existența lui concretă va rămîne sub orizontul Ideal, deci mai puțin demnă de a fi cultivată, decît cîmpul pur inteligibil al Valorilor în sine. Fie „Omul", chiar dacă întru înfăptuirea lui ar trebui să piară oamenii, pare să spună, poate fără voie, textul platonician.

Oricum însă, înfăptuirea acestui complex ideal axiologic cere o ameliorare a umanității. Cum societatea este rea — Platon nu obosește să constate aceasta — trebuie schimbată societatea. După ce, așadar, în spiritul unei *antropologii* filosofice abstracte, Platon instituise supremația axiologicului, el stabilește acum, la un nivel imediat subordonat acestuia, rolul meditației asupra societății și, drept corolar, rolul *Politicului*. Acesta e cadrul în care trebuie situată afirmația sa potrivit căreia toate eforturile sale au drept scop politicul. Într-un text de adîncă bătrînețe, el notează faptul că s-a decis încă din tinerețe să se consacre politicii (*Scrisoarea a VII-a*, 324^{B}). În acest context,

dar numai în acest context, se poate spune că teoria platoniciană are o destinație practică.

Chipul și menirea *Omului politic* este deci pentru autorul *Statului* o temă statornică şi dă titlu unuia din cele mai importante dialoguri. Intenționase să scrie, în continuarea acestuia, dialogul cu titlul *Filosoful.* N-a făcut-o, dar faptul de a asocia politicul cu filosoficul nu a fost mai puțin constant în cugetarea sa, potrivit convingerii că trebuie militat „fie pentru ca la conducerea statului să ajungă cei ce practică în mod consecvent și autentic filosofia, fie pentru ca oamenii politici să practice cu adevărat filosofia" (*Scrisoarea a VII-a*, 326^{B}). Astfel am pătruns însă într-un nou compartiment al sistemului său: reorganizarea rațională a societății implică aflarea acelei rînduieli sociale ce corespunde rațiunii, *științei*, avînd deci caracter de *epistême* — iar nu simplei, întîmplătoarei și neconcludentei *opinii* (dóxa). Dar aceasta e tot una cu a cunoaşte *universalul* ființării sociale, dat fiind că nu există știință decît în lumea universalului. Plecînd deci de la *politic* am atins cu necesitate tema individual-universal şi prin aceasta miezul *filosoficului.*

În mod nemijlocit, vom descoperi *universalul* — în speță acela care vizează Societatea-Cetate, — dacă-l vom căuta după regulile dreptei rațiuni, în mintea noastră. Platon anunță că, prin dialog [cu sine] va păşi „la construirea Statului, ca şi cînd ar fi [el şi imaginarii săi interlocutori] chiar fondatorii lui". (*Legi*, III, 702^{D}).

Cercetarea teoretică, concentrată în acest moment asupra conceptului logic, se desfăşoară căutînd ceea ce crede Platon că reprezintă condițiile de constituire şi de descoperire a acestuia, precum şi valoarea lui de adevăr. Se constituie astfel *Gnoseologia* platoniciană.

În fine, căutînd temeiul teoretic al gnoseologiei, Platon ajunge la *Ontologie.* Aceasta trebuia să meargă pe drumul indicat de convingerea în virtutea căreia noi am poseda conceptul a priori, convingere ce ducea la teoria sufletului nemuritor, ca vehicul al acestui *a priori* şi în cele din urmă la Forme, la sfera Ideilor ca izvor şi fundament al conceptelor.

Dacă, sub raport genetic, etapele sînt: Axiologia→Antropologia→Sociologia ca teorie a societății→Politologia→Gnoseologia→Ontologia, apoi sub raport sistematic pozițiile se inversează în cea mai mare parte. *La bază se instalează ontologia Ideilor*, de unde și importanța ei în platonism. Urmează, fundamentată teoretic de prima, Gnoseologia, apoi Sociologia; trecem de aici, prin Politologie — care e în corelație cu Etica, Estetica și cu disciplina economică — la Antropologie și la Axiologie.

VI. IDEEA

1. Prima structură a sistemului

Ambroise Vollard povestește că Cézanne, voind să picteze un măr, ceea ce în concepția sa trebuia să constea dintr-o construcție intelectual-plastică a mărului în „forma sa pură", a trebuit să renunțe la fructul-model pe care și-l pregătise, deoarece acesta începuse să putrezească înainte ca să termine de „pozat". Căutînd „Floarea", Cézanne prefera florile artificiale, căci cele naturale se mișcau. El renunță la un moment dat și la cele artificiale, deoarece pe parcurs li se altera culoarea.

Înțelegem cum a ajuns Platon la conceptul de Idee, în prima fază a mișcării gîndirii sale teoretice, dacă presupunem că a trecut cîndva printr-o experiență similară. La capătul ei, filosoful înregistrase o discrepanță: aceea între un fapt de conștiință și un ansamblu de date empirice. Cézanne observase dezacordul dintre condiția de puritate constantă a imaginii intelectuale a Mărului ori a Florii și condiția de alterabilitate a oricăruia din merele sau a oricăreia din florile sensibile, fie chiar artificiale. Iată-l pe Platon înșirînd numeroasele puncte de contrast dintre Frumos, ca principiu al frumosului așa cum îl surprindem cînd gîndim despre el, cum cu alte cuvinte este dat în conștiința noastră, și „frumosul propriu unui lucru sensibil" oarecare. Prin opoziție cu frumosul unuia sau altuia dintre lucruri, Frumosul-în-sine „are o existență eternă, străină

atît de naştere cît şi de distrugere, atît de creştere cît şi de descreştere; el nu este frumos dintr-un punct de vedere şi urît din alt punct de vedere, nu e mai frumos într-un anumit timp şi mai puţin frumos în altul, nu e frumos în comparaţie cu un anumit lucru şi urît în comparaţie cu altul, nici mai frumos într-un anumit loc şi urît în altul, nu e frumos pentru unii oameni şi urît pentru alţii; el nu se va arăta vreodată avînd chip, braţe ori alt atribut corporal... Dimpotrivă, el ni se va arăta fiind ceva în sine şi prin sine, etern unu în el însuşi, în unicitatea naturii lui" (*Symposion*, 211^{A-B}).

În limbaj platonician, am fi spus că ceea ce Cézanne voia să reprezinte pictînd era *Ideea* de măr, ori *Ideea* de floare. Acest „în sine" pe care Platon îl are în vedere se numeşte în dialoguri *eidos*, *idéa* ceea ce înseamnă *formă*, în sens de ansamblu de însuşiri esenţiale prin care e desemnată o clasă de lucruri (gen, specie), sau altfel spus *esenţa* (ousía), universalul din lucrul individual; fiind vorba de clasă, Platon foloseşte uneori pentru a desemna acest principiu şi termenul de *génos* (neam, familie). În româneşte ar fi mai corect să redăm semnificatul platonician prin termeni ca gen, esenţă, formă, ori şi mai bine să renunţăm, pentru că e intraductibil. Cînd, conformîndu-ne tradiţiei, scriem în româneşte *Ideea*, cuvîntul trebuie luat ca simplă *transpunere în alfabetul latin* şi după exigenţele gramaticale ale limbii române, a complexului sonor grecesc *idéa* (ca atunci cînd, prin analogie, scriem „logosul" pentru termenul heraclitic ştiut) *iar nu ca redînd un cuvînt din vocabularul limbii române*, unde *idee* înseamnă *cu totul altceva* decît *idéa* platoniciană.

Despre Idee ca principiu universal, exclusiv inteligibil, fiinţînd în mod independent de lucruri şi avînd primordialitate ontologică în raport cu ele, Platon va vorbi cu diverse prilejuri, indicînd şi alte atribute decît cele consemnate mai sus. Pentru a le înţelege trebuie să avem în vedere anumite teze care reprezintă pentru el — faptul e evident deşi nu e nicăieri enunţat ca atare — premise-axiome ale oricărei ontologii ori gnoseologii. Credem că ar putea fi consemnate astfel:

a. Principiul deja pomenit, potrivit căruia ceea ce e non-contradictoriu (imuabil, constant), este mai bun decît ceea ce e contradictoriu (muabil, trecător), deci *superior*.

b. Derivînd de aici, principiul conform căruia esența lucrurilor fiind imuabilă, constantă, deci superioară, *nu poate fi subordonată lucrurilor*, deoarece acestea fiind muabile și trecătoare sînt inferioare („ceea ce e superior nu poate depinde de ceea ce e inferior").

c. Trebuie considerat că atributul de real e compatibil doar cu ceea ce e non-contradictoriu, imuabil. Ceea ce posedă mișcare, devenire, schimbare, nu are, strict vorbind, realitate („ceea ce devine nu este" — spune Platon).

d. Cunoașterea adevărată, științifică, are ca obiect doar ceea ce e imuabil, deci doar universalul, iar nu perisabilul, nu individualul.

Rezultă deci că Ideea, fiind constantă, liberă de mișcare, schimbare, devenire, este doar ea, propriu-zis, Realul, Existența absolută (*Cratylos*, 439^{DE}). Este tot una cu a spune că Ideea e incompatibilă cu orice contradicție, nu poate nici să fie totodată contrariul ei, nici să se transforme în contrariul ei (*Phaidon*, 102^{D}). Ideea Posedă „felicitate", împăcare cu sine (*Phaidros*, 250^{C}), ceea ce scoate în evidență spiritualitatea ei *vie*. Ea e adevărul (*Statul*, IX, 585^{CD}), e divinul (*Phaidon*, 80^{B}). Dat fiind că numai imuabilul poate fi obiect al cunoașterii veritabile, ea este obiectul prin excelență al cunoașterii (*Cratylos*, 440^{AB}).

Toate acestea duc spre concluzia care transpare din toate textele platoniciene consacrate Ideilor: acestea constituie o lume deosebită de aceea a lucrurilor. Realul, existența absolută, imuabilul, imperisabilul, nemișcatul și nedevenitul, non-contradictoriul, etern-viabilul, spiritualul, divinul sînt superioare în timp ce lucrurile individuale, sensibile, ca unele ce posedă atribute strict opuse, sînt inferioare. Or, cele superioare ființează în lumea lor, nu aparțin celor inferioare, ci sînt *separate* de ele, care la rîndul lor sălășluiesc și ele în lumea lor.

Această condiție a Ideii de a fi *separată* (*horís*, de pildă în *Parmenide*, 129^{D}), trebuie privită cu atenție spre a nu

fi vulgarizată. S-ar putea, luînd termenul în sens propriu şi mai ales asociindu-l cu alţi termeni platonicieni (lucrurile sînt „umbra" ori „copia" Ideilor), să ajungem la o imagine cu totul eronată a Ideilor care ar sta undeva dincolo de lucruri, deasupra lumii, „reproducîndu-se" de acolo prin „umbre" sau „copii". Orice încercare de a da o *reprezentare* sensibilă a poziţiei Ideilor faţă de lucruri e lipsită de sens. Termenii platonicieni de separaţie, umbră, copie trebuie luaţi în sens metaforic. Ideea nu are extensiune, nici durată, ea nu este nici în spaţiu, nici în timp. Ea nu e nici „în afară", nici „înăuntrul" lucrurilor. Ea este, în raport cu lucrurile, un principiu imaterial, constitutiv, un *în-sine*, despre care Platon crede că e „separat" în sensul că nu e de ordinul fiinţării lucrului şi deci de *neasociat* cu fenomenalitatea (sensibilă) a lucrului. E ceva independent de orice lucru, de orice materialitate, dar care face ca lucrul să fie ceea ce este. Termenul de „separat" înseamnă: în timp ce lucrul este undeva, Ideii nu i se poate ataşa nici un atribut cu caracter topografic, cum ar fi cel de „undeva"; înseamnă incompatibilitate cu spaţialitatea, temporalitatea sau corporalitatea; sau, a fi în-sine, a se autosatisface, a nu fi subordonat. Raţiunea de a fi a lucrului, atîta cît este, e decisă de universal. Existenţa în-sine, „separată", e cerută de caracterul imuabil al universalului. Individualul — fie el cugetarea oricăruia dintre noi, fie orice lucru căruia i se consacră cugetarea — este vremelnic, muabil. Or, imuabilul e superior muabilului şi deci nu ar putea să fie subordonat individualului care, muabil fiind, e inferior. Dar, pentru că în fiecare lucru se reproduc însuşirile speciei putem spune, vorbind în mod figurat, că lucrul e *umbra*, ori *copia* universalului. Platon acordă existenţă de sine stătătoare şi primordială unui universal, acelui universal pe care-l exprimăm prin noţiuni (logice) — Om, Măr, Floare — ca şi cînd ar da fiinţare independentă de mintea noastră conceptului prin care gîndirea noastră exprimă acel universal; sau cu alte cuvinte, dînd existenţă ontologică — exterioară oricărei minţi omeneşti — conţinutului unui concept logic şi prezumînd că orice lucru primeşte rostul fiinţării lui de la acea existenţă ontologică, ce *este*, *în sine*.

Dacă în virtutea altei premise numai ce e imuabil e *real*, atunci numai entitatea ontologică menționată — universalul — posedă realitate, iar ceea ce e doar „umbră" sau „copie" nu are propriu-zis realitate, sau nu mai multă realitate decît o umbră. Un copac se oglindește în apă. Are ori nu „realitate" imaginea de pe suprafața apei? Strict vorbind nu are, sau putem spune că realitatea ei se află în existența copacului, căci copacul rămîne chiar și fără oglindirea lui în apă, nu însă aceasta din urmă, în lipsa copacului. Raportul dintre Idee și lucru e analog spune Platon, vorbind metaforic, cu raportul dintre copac și imaginea lui de pe luciul apei. Tot în mod metaforic ne exprimăm cînd, în lipsa unor alți termeni, vorbim de „lumea" Ideilor, ori de „sfera" Ideală.

Afirmînd caracterul „separat" al Ideilor, Platon adaugă că lucrurile sînt în raport de *participare* — *méthexis* — cu Ideile, că ele participă la Idei. S-ar părea că ne este dat astfel termenul teoretic al unei relații care fusese desemnată poetic drept „umbră", „copie", „imitație". În realitate însă termenul de participare al cărui semnificat Platon nu-l analizează nicăieri e destinat mai degrabă să mascheze un gol teoretic decît să-l umple. Platon a fost conștient de dificultatea de a explica în ce constă, în fond, acel raport în virtutea căruia își dobîndește individualul precara lui existență, perceptibilă sau nu, de la o esență universală spirituală în-sine, existentă în mod absolut primordial și autonom („separat"). Dovadă că pe parcursul autodiscuției în această temă, după ezitări, își recunoaște „impasul", amînă formularea concluziei pe altă dată (*Phaidon*, 100^{DE}) și nu o mai reia niciodată.

Aristotel, care cunoștea cel mai bine teoria Ideilor, ca unul ce fusese aproape douăzeci de ani elevul lui Platon și care a putut deci s-o critice în cunoștință de cauză, este sever cînd se pronunță asupra noțiunii platoniciene de participare. Este, spune ilustrul urmaș, dacă nu o „metaforă poetică", atunci „un cuvînt fără nici un sens" (*Metafizica*, I, 9, 992^{A}).

Trebuie deci să ne mulțumim a spune că Platon are în vedere — în opoziție cu sfera ideilor — sfera individua-

lelor, a aparenţelor sensibile, a fenomenalităţii lipsite de esenţă proprie: o lume care are doar atîta realitate cît îi conferă „participarea” ei la Idei, adică mai degrabă o cvasi-nonrealitate. Este, în opoziţie cu cealaltă, o lume a alterabilului, a schimbătorului, o lume a nesleitei deveniri, naşteri şi distrugeri, a relativului, imperfectului, a omniprezentelor contradicţii. Deşi nu există în textele platoniciene vreun termen în acest sens, putem spune că Platon are astfel în vedere lumea pe care noi o numim materială şi pe care o contrapune celei spirituale, Ideale.

Aristotel avea să critice cu o neslăbită insistenţă teza platoniciană a „separaţiei” dintre Idee şi lucrul sensibil, sau, cum se va exprima el, între *eîdos* (Formă) şi *substanţă* (ousía), în numele unităţii dintre cele două inseparabile componente ale substanţei, anume *eîdos* şi *hýle* (care, cu mari rezerve şi printr-o oarecare inadvertenţă, poate fi tradus prin termenul de *materie*). Luînd termenii de materialism şi idealism în sensul lor marxist se poate spune că Aristotel, în măsura în care nega existenţa unor entităţi spirituale „separate” de lucrurile sensibile, a unor universale separate de individual, a unei esenţialităţi în sine separate de fenomenalitate, administra o critică materialistă idealismului platonician. Gîndirea materialistă modernă se asociază în acest punct lui Aristotel. Ea contestă primordialitatea şi „separaţia” esenţei, a spiritualului. Dar, independent de aceste deficienţe — fără a le uita, dar fără a ne împotmoli în ele — teoria platoniciană a Ideii este plină de conţinut autentic prin semnificaţia ei de esenţă, de universal. În virtutea teoriei platoniciene a universalului începem să cunoaştem acel conţinut, anunţat, dar nu mai mult de către Socrate, conţinut prin care individualul aparţine unei clase determinate, anume unei *specii* date şi nu alteia; conţinut în virtutea căruia individualul îşi conservă unitatea şi coerenţa *specifică* în schimbările sale; îşi exercită funcţiile prin care poate fi cunoscută şi studiată specia, căci el absoarbe toate determinaţiile acesteia şi există doar în funcţie de acestea. Iluzia platoniciană a „separaţiei” nu constituie o piedică de netrecut nici pentru a valoriza analiza platoniciană a raportului dintre simpli-

tatea și constanța universalului, de o parte, și, de altă parte, caracterul complex, inepuizabil, dinamic și muabil al fenomenalității; avem de învățat din analiza platoniciană a raportului dintre universalul obiectual și concept (logic), dintre ambele și funcțiile rațiunii umane; de asemenea din studiul platonician al posibilității constituirii unei științe — ca *știință a universalelor* — într-un proces în interiorul căruia funcționează atît rațiunea cît și simțurile, acestea din urmă fiind aflate în contact exclusiv cu individualul și nu cu universalul. Iată ce învățăminte rămîn valori, oricît de mult avea să se maturizeze teoria universalului ulterior, îndeosebi în secolele XIX și XX.

În această primă fază a gîndirii sale, abisul instituit de Platon între lumea Ideilor și aceea a naturii sensibile este la fel de adînc ca acela ce separă două *modalități* în care poate fi închipuită orice ființare și în virtutea cărora se situaseră pe poziții opuse cu mai bine de un secol înaintea întemeierii Academiei, doi filosofi, unul din Efes, celălalt din Elea. Platon studiase atît heraclitismul cît și eleatismul. În acest moment el dă dreptate lui Parmenide. Ideile și sfera lor — așadar singurele entități care în concepția lui Platon au deplină și autentică realitate — sînt deocamdată considerate de filosoful dialogurilor, cum a reieșit din cele spuse, în chip eleat. Ceea ce spusese Heraclit despre lucruri — caracterul lor devenit, mobil, schimbător, pieritor, contradictoriu — este preluat întru totul de către Platon, dar firește în spiritul sistemului său: toate acestea — multiplicitatea, mișcarea, devenirea, transformarea, contradictoriul, relativul — sînt incontestabile în sfera fenomenală. El admite deci și heraclitismul, dar în felul său: propriu lucrurilor sensibile, arătate ca neavînd propriu-zis realitate, heraclitismul este de domeniul simplelor aparențe, așadar și el de domeniul cvasi-nonrealității.

Dar să nu uităm autodezbaterea. Adoptînd poziția teoretică menționată mai sus, Platon e departe de a fi, în vreun moment, complet satisfăcut de ea. Contraargumentele nu încetează nici o clipă să-i tulbure liniștea. El nu se simte mai stăpîn pe poziția sa teoretică decît comandantul unei cetăți asediate. Cetatea sa e Ideea. El simte că zidul pe

care îl interpusese între lumea integral reală a eleatismului Ideal şi aceea cvasi-nonreală a heraclitismului lucrurilor, este asaltat de nedumeriri şi autoobiecţii. Acestea i-au devenit mai clare atunci cînd a meditat mai minuţios la formula teoretică a sistemului societăţii instituite după principiul Ideilor şi la experienţa siciliană a proiectatei ei organizări practice şi i s-au polarizat în jurul cîtorva teme teoretice de primă însemnătate:

a. Raportul universal-individual: Ideile au grad diferit de extensiune şi comprehensiune; între ele se instituie o scară ierarhică, în virtutea căreia, de la cele cu grad mai mare de universalitate se trece la cele cu grad tot mai mic pînă e ajunge la individual, sau, urmînd calea inversă, se poate ajunge de la individual la universalul cel mai extins. Platon îşi dădea seama că negarea acestui raport ar fi răpit teoriei Ideilor orice sens. Fără comunicare între Idei şi individual (sau între Idei) dispare posibilitatea *atribuţiunii*. Cum este însă posibilă o atare comunicare dacă totodată este afirmată separaţia radicală, absolută, dintre natura celor două sfere? avea să întrebe Aristotel. Cum mai putea fi conservată teza autonomiei şi a simplităţii eleate, non-contradictorii a Ideii — se mai întreba pe sine însuşi Platon — dacă se accepta raportul de *asociaţie* necesară dintre Idee şi lucruri şi dacă, în virtutea acestui raport, Ideea apare angajată în relaţia *contradictorie*, de tip heraclitic, universal-individual?

b. Raportul dintre unitate şi multiplicitate: cum e oare posibil ca principiul Ideii, conceput în chip eleatic ca exclusiv unitar să aibă drept consecinţă, reflex şi aparenţă o lume heraclitică a multiplicităţii, fără însă ca principiul multiplicităţii să descindă din Idee şi fără ca astfel Ideea însăşi să includă în sine raportul contradictoriu unu-multiplu?

c. Concordanţa opuselor: o relaţie de tipul celei heraclitice dintre armonie şi contradicţie este incompatibilă cu eleatismul Ideii. Totuşi, admite Platon, în spirit ba chiar în termeni heraclitici, lumea lucrurilor este o lume a inevitabilei acuplări a celor contrare, ca de pildă a binelui şi răului în unul şi acelaşi individ. Dacă individualul este

ceea ce este, în virtutea participării sale la sfera Ideală, putem oare accepta că lucrul participant e *cu necesitate* contradictoriu, fără ca aceasta să implice o notă de contradictoriu afectînd Ideea la care participă? Problematică devenea, nu puritatea *principiului* — Platon era îndreptăţit să nu o nege —, ci doar poziţia lui de izolare în raport cu contrariul său.

d. Teza Intermediarului: între cele două „sfere", cea a sensibilului şi cea a inteligibilului, ar exista „intermediare", ca de pildă Iubirea. Aceasta, spre pildă ca iubire omenească de nemurire, ar institui un coridor de comunicare între pămîntescul, temporalitatea celor omeneşti şi elevaţia, veşnicia celor supraomeneşti. Impus de imperativul dialectic de a evita rupturi teoretice absolute — Platon îşi dă seama că atari rupturi fac să se năruie orice ontologie — dar incompatibil cu principiul Ideii, Intermediarul nu e o soluţie, ci un martor al insatisfacţiei filosofului faţă de soluţiile propuse de el pînă acum.

Nu sînt singurele teze care, în dezacord cu eleatismul Ideii, par a „evada" din lumea umbrelor în care Maestrul Academiei ostracizase heraclitismul şi care irup în lumea realităţilor „veritabile". Sînt documente ale lucidităţii şi ale severei sincerităţi cu care procedează gînditorul.

Dacă Platon şi-ar fi încheiat aici cugetarea sa teoretică nu ar fi uşor pentru noi să îndepărtăm orice contestaţie privitoare la punctul de vedere expus pînă acum: nu cumva, în pofida celor avansate mai sus, ceea ce am numit „eleatismul Ideii", „heraclitismul din lumea umbrelor" şi „dialectica evadată" constituie în realitate o structură teoretică congruentă — nesesizată de interpret — iar nu una care datorită unor fisuri interne continuă a fi obiectul disputei Magistrului cu sine însuşi? Răspunsul la această întrebare e dat de cursul ulterior al meditaţiei sale.

2. A doua structură a sistemului

Că în alternativa pe care am formulat-o se impune cea de-a doua prezumţie rezultă spectaculos din autocritica întreprinsă în dialogul *Parmenide* şi, consecutiv, din faptul

că în dialogurile ce urmează acestuia Platon ne dă o nouă structură teoretică a sistemului Ideilor şi anume una care tinde să dea „statut legal" acelei dialectici „evadate"; cu alte cuvinte el modifică teoria Ideii în spiritul heraclitismului, sau după cum se exprimă printr-o butadă el însuşi, comite un „paricid", ucide aşadar spiritul părintelui său intelectual din tinereţe, Parmenide (*Sofistul*, 241^{D}).

După cum s-a putut constata, numitorul comun al cazurilor de dialectică „evadată" este adevărul contradicţiei: cu greu, cu ezitări şi neabandonînd în totul nostalgiile sale proeleate, Platon *se decide să admită faptul că raportul de contradicţie nu mai este semn al non-existenţei. De aici un lanţ de transformări structurale.*

Lumea Ideilor, pînă acum parcă înmărmurită, prinde să se animeze ca în legenda statuilor lui Daedalos. În ierarhia ei, anumite Idei dobîndesc un rol deosebit, cu caracter fundamental în raport cu celelalte. Cinci dintre acestea sînt formulate în dialogul *Sofistul*. Ele sînt: Existenţa (ón), Mişcarea (kínesis) ,Nemişcarea (st ásis), Acelaşi (tautón) sau mai bine zis Identitatea şi Altul (héteron), adică Alter-ul ori, într-o traducere liberă, Diferenţa. În dialogul *Philebos* ne sînt date celelalte patru şi anume: Finitul (péras), Infinitul (ápeiron), Amestecul sau Mixtul (meíxis) şi Cauza (aitía). Adoptăm părerea acelor comentatori care socotesc că aceste Idei, deşi enumerate în două dialoguri diferite, alcătuiesc un Tot unitar, un complex de nouă Idei. După părerea noastră destinaţia acestuia este aceea de a exprima viziunea platoniciană schimbată asupra conceptului de Idee ca şi asupra sferei Ideale în ansamblul ei. În virtutea conţinutului lor şi a relaţiilor ce astfel se instituie între ele, aceste Idei de bază exprimă instaurarea „heraclitismului" (astfel spus — în limbaj contemporan — a dialecticii) în sfera inteligibilului, a esenţelor, a perfect-realului. Dar Platon nu acceptă această instalare fără îndoieli şi rezerve.

În virtutea noii viziuni, Ideea fundamentală de Existenţă nu poate să-şi împlinească funcţia de suprem Principiu a tot ce „este", decît dacă este înţeleasă ca fiind în relaţie cu două alte Principii, contradictorii, cele de Mişcare şi

Repaus. Firește, principiul Mișcării continuă să fie un imuabil ca orice concept, dar faptul că i se conferă funcția de Idee exprimă intenția platoniciană de a considera de aici înainte mișcarea ca fiind de ordinul esențialității, deci nu doar de ordinul evanescentei aparențe. Existența a tot ce „este" presupune o mișcare ce nu mai implică așadar pierderea ființării lucrului; dimpotrivă, dat fiind că mișcarea lucrului existent „este" acum laolaltă cu nemișcarea sa — cu acea stabilitate care e o certă garanție a conservării ființei sale — rezultă acum că esența lucrurilor trebuie să se afle în raport atît cu principiul mișcării cît și cu acela al contradictoriului acesteia, anume stabilitatea.

Dar aceasta pune nemijlocit problema posibilității celor ce sînt de a fi unitare și diverse calitativ, cum și problema raportului dintre unu și multiplu. Fiecare lucru are prin esența lui Identitatea lui calitativă, altminteri n-ar fi stabil, n-ar fi „același". Dar aceasta e de neconceput altfel decît în raport cu identitățile calitative ale tuturor „celorlalte" lucruri, care nu sînt el. Identitatea implică deci relația cu contradictoriul ei, diferența, cu „altul"; la rîndul ei aceasta este cu necesitate diferență față de altceva, adică față de o altă identitate (sau, implicit, față de toate identitățile „altele").

Mai departe: fiecare individ aparține unei specii. Aceasta indică esența lui. Dar fiecare individ e finit, în timp ce specia ființează la infinit. Iată așadar că esența fiecărui individ nu poate „fi" altfel decît raportată la principiile contradictorii de Finit și Infinit. Aidoma se înfățișează și chestiunea relațiilor Unu-Multiplu: ca specie indivizii asemănători exprimă Unul. Ca sumă de indivizi asemănători (ai speciei-Una) ei exprimă multiplicitatea. Printre Ideile de bază, Platon nu a cuprins cuplul contradictoriu Unu-Multiplu deoarece, probabil, relația esențială constituită de acesta e prezentă atît în cuplul Același-Altul cît și în cel de Finit-Infinit.

Știm în fine că prin variatele sale atribute ființarea unui lucru este decisă de un număr corespunzător de esențe. A spune despre Socrate că este „ființă", că este „rațional" și totodată „bun", „cetățean credincios" etc. înseamnă a

recunoaşte că, spre a determina pe individul Socrate, urmează să enumerăm esenţe — biologică, intelectivă, etică, civică etc. — al căror Amestec este dătător de seamă în speţa dată.

Am observat aşadar pînă acum semnificaţia a opt din cele nouă Idei: Existenţa, Mişcarea, Nemişcarea, Acelaşi, Altul, Finitul, Infinitul, Amestecul. Dar Cauza? Ea pare a spori semnificaţia dialectică a tuturor relaţiilor consemnate pînă acum. Este principiul care, ca şi cel de Existenţă, face posibilă fiinţarea lucrului ca individ şi specie, ca finit şi Infinit, ca unitar şi multiplu. Este Existenţa „în relaţie", este Principiul subjacent dinamicii tuturor celorlalte Principii.

Esenţele Ideale sînt, acum ca şi mai înainte, concepute de Platon tot „*separate*" de lumea individualelor, de lumea fenomenelor (sensibile) şi primordiale în raport cu aceasta, aşadar în acelaşi spirit idealist al teoriei Ideilor, ca şi pînă acum. Dar în lumea esenţelor, a Ideilor, prin excelenţă reală, au căpătat statut de esenţă, aşadar de integrală realitate, raporturi care statornicesc faptul naşterii, devenirii, transformării, al asocierii contradictoriilor, al vremelniciei lucrurilor din lumea celor sensibile. Dialectificarea astfel obţinută a sferei Ideilor este tot una cu *realificarea neştirbită a dialecticului.* Sistemul platonician al Ideilor, contrazicînd parcă „separaţia", a devenit un tablou de comandă pentru un univers în care dinamismul, procesualitatea, interrelaţia, plurivalenţa lucrului nu mai sînt stigmate ale precarităţii, ci linii de forţă ale pulsaţiilor vii din spaţiul universului, societăţii, omului.

De aici o altă modificare structurală a ansamblului teoriei Ideilor, la fel de tulburătoare: dacă toate atributele lumii sensibile, care mai înainte fuseseră apreciate de Platon drept negări ale fiinţării, semne ale non-realităţii, sînt acum considerate a fi de ordinul esenţialităţii, a avea deci modelul lor Ideal, prin excelenţă dătător de realitate, atunci lumea sensibilă ea însăşi încetează de a mai fi condamnată la cvasi-nonrealitate. Îndeosebi trebuie subliniată aici modificarea atitudinii lui Platon faţă de contradicţie. Dacă în trecut naşterea, mişcarea, devenirea, trans-

formarea calitativă, distrugerea fuseseră văzute ca incompatibile cu Realul, aceasta se datora faptului că toate presupun contradicții. Așadar decisivă era tocmai atitudinea lui Platon față de contradictoriu. Reevaluarea acesteia e cea care a condus spre o nouă apreciere a tuturor celorlalte, spre cotitura privitoare la modul de a considera natura, devenită acum deplin Reală.

În noua structură a sistemului Ideilor conceptul de participare — destinat, în structura anterioară, să dea socoteală în felul său de raportul posibil între o realitate și umbra ei — rămîne acum fără obiect și nu mai apare. Drept consecință, conceptul de Intermediar, asortabil relației dintre două entități amîndouă reale, devine acum dintr-un intrus teoretic un element integrat în mod organic ansamblului.

Noua structură este însă departe de a da satisfacție magistrului Academiei. Din punctul de vedere al unor principii care continuă să i se pară de nezdruncinat, noua structură nu soluționează unele probleme fără a pune altele la fel de dificile. Unul din principiile fără de care Platon e convins că gîndirea în genere, cea filosofică în deosebi, ar „pierde reazămul ei indispensabil", este acela al ființării Ideilor ca entități „în sine" („separate") și absolute. Or Platon rămîne încărcat de îndoieli în ceea ce privește semnificația pe care o mai păstrează acest „în sine" în condiții în care posedă realitate deplină atît lumea „în-sinelui" — adică sfera Ideilor — cît și cealaltă, lumea „întru altul" (sfera sensibilului). El va continua să afirme că între realitatea celor două sfere există totuși deosebiri: cea Ideală este, va spune el, mai „frumoasă", mai „importantă" decît cealaltă. În măsura în care prin „importanță" avea în vedere funcțiile esenței în raport cu fenomenalitatea, dreptatea era fără îndoială de partea lui. Numai că acest fapt nu șterge semnele de întrebare privitoare la semnificația „separației".

Cea mai mare neliniște îi provoacă însă și acum teza contradictoriului. Despre o renunțare la ceea ce numim noi principiul logic al non-contradicției Platon știe foarte bine că nu poate fi vorba. Cum poate fi atunci conciliat

sub raport teoretic acest principiu logic cu celălalt, pe care — de asemenea în terminologie modernă — îl numim principiul dialectic al contradicţiei? Principiu care, crede Platon, nu poate fi nici respins, dar nici raţional legitimat. El nu va găsi — nici el, nici nimeni altcineva în toată antichitatea — soluţia susceptibilă să acorde sub raport teoretic cele două principii, în aparenţă exclusiv opuse.

În această situaţie, Platon va căuta unele soluţii — proprii sau improprii, aceasta e altă chestiune — destinate să instituie la un nivel superior anumite semnificaţii conceptuale, Ideale, „pure" de orice infiltraţie „heraclitică", aşadar „eleatice", care totodată ar aparţine şi nu ar aparţine dialecticii sferei Ideale, ar pătrunde-o dar mai degrabă ar domina-o. Prezenţa lor ştirbeşte decepţionant valoarea dialectică a celei de-a doua structuri. Astfel, printr-un fel de scindare — în două cazuri din trei, nu mai mult decît sugerată — a unor principii de prim ordin, ca Binele, Divinul, Existenţa, fiecare din acestea capătă o dublă ipostază, una angajată în interrelaţiile dialectice ale sistemului, iar cealaltă „dezangajată", domnind fără a guverna, glorificînd „puritatea", unitatea, Absolutul.

După cum vedem, autodezbaterea nu încetează: cea de-a doua structură nu face decît să aducă, în neostoita dispută dintre Platon eleatul şi Platon heracliticul, alte moduri de a susţine vechile preferinţe.

Aceasta însă în beneficiul dialecticii, care rămîne considerabil, în pofida „rezervei" eleatice pomenite.

Dialectica platonismului rămîne inclusă pînă la sfîrşit în idealism filosofic. Este instructivă însă urmărirea procesului confruntării, la mari profunzimi subtextuale, dintre mişcarea dialecticii şi mişcarea idealismului Ideilor, de-a lungul seriei de structuri prin care trece cugetarea maestrului dialogurilor. Două constatări mai importante se desprind de aici.

Prima, referitoare la izvoarele dialecticii. Studiul marelui dialog *Statul*, cum şi al experienţei personale trăite de autorul acestuia în cursul călătoriilor din aproximativ

aceeaşi epocă la Siracuza, conduce către concluzia că rolul hotărîtor în instaurarea heraclitismului — faza celei de-a doua structuri — l-a avut la Platon concentrarea sa asupra problemelor sociale; concentrare care, în *Statul*, are caracterul autodezbaterii teoretice, iar la curtea tiranului siracuzan Dionysos cel Tînăr îmbracă pe acela al experienţei politice practice.

A doua priveşte efectele progresiunii dialecticii, în cadrul sistemului. Repetăm, acesta rămîne un sistem al idealismului, care în conştiinţa filosofului Ideilor este Adevărul, singur posibil, produs deliberativ al unei anumite argumentaţii logice şi deopotrivă produs antedeliberativ al unor pasionate opţiuni ideologice cu caracter conservativ, proaristocratic. Dar dincolo de preferinţe şi izbind heraclitic în argumentele preferate — eleatice — apar în orientarea magistrului Academiei fapte teoretice pe care comentatorul modern le apreciază ca breşe de tip materialist în edificiul idealist: „realificarea" lumii sensibile (natura), vidarea de sens a „separaţiei" dintre sensibil şi inteligibil, dintre fenomen şi esenţă; de asemenea faptul că, în contrast cu normele impuse de idealismul sistemului, nu meditaţia *în sine*, ci contactul teoretic-practic cu *viaţa* (socială) este cel ce a comandat modificarea teoriei în sensul dat de cea de-a doua structură.

3. A treia structură a sistemului

După cum spuneam, sub imperiul dificultăţilor teoretice mai vechi sau mai noi, avea să se contureze în Academie către sfîrşitul vieţii lui Platon o nouă structură a teoriei Ideilor, fie în virtutea directivelor orale date de Maestrul devenit aproape octogenar, fie prin iniţiativa discipolilor care cred că procedează în sensul celor dorite de dascăl. Deşi elemente disparate care semnalează o transformare structurală sînt discernabile şi în textele dialogurilor tîrzii, totuşi în mod covîrşitor relatele celei de a treia structuri pot fi aflate doar în spusele lui Aristotel, anume în acele pagini, mai ales din *Metafizica*, unde se referă la teoria

platoniciană. Combătînd-o, pomeneşte teze platoniciene absente din textul dialogurilor. Sînt, neîndoielnic, tocmai pomenitele învăţături orale din cercul academic din care stagiritul făcuse parte în tot timpul ce a precedat săvîrşirea din viaţă a Profesorului.

Nu vom insista asupra schemei acestei structuri, care e de altfel incertă*. Mult mai complicată decît cele de pînă acum, mărturisind ca şi celelalte faptul că discuţia lui Platon cu sine însuşi, îndoielile sale, nu dispar niciodată, ea prezintă o serie de particularităţi, din care relevăm pe scurt: instituirea numerelor matematice şi figurilor geometrice ca factor susceptibil să facă oficiul de *Intermediar* între sfera inteligibilului („separat") şi sfera sensibilului; faptul — impus de cel menţionat anterior — al „dublării" lumii inteligibilului, în aşa fel încît să cuprindă — dincolo de complexul Ideilor ca esenţe prin care se întemeiază varietatea *calitativă* a lumii — un nou ansamblu Ideal, acela al *Numerelor Ideale* (1—10) şi al *Figurilor Geometrice Ideale* (punctul, linia, suprafaţa şi volumul), cu rostul de a furniza o fundamentare de ordin esenţial aritmetico-geometric determinaţiilor *cantitative* în virtutea cărora se constituie universul; introducerea principiului unei *supraesenţe*, ca factor unificator impus, în spiritul autodezbaterii heraclito-eleate, de situaţia dezunifiantă creată prin dihotomia apărută la nivelul esenţelor; în fine, urmărind acum conţinutul acestor principii supraesenţiale — două la număr, denumite *Unul* şi *Diada* —, un nou moment dialectic, interesant, plin de noutăţi. Îndeosebi se cere menţionat, în cazul în care interpretarea concretizată în schema noastră este cea bună, faptul că menţionatul cuplu *Unu-Diadă*, deşi are o rezonanţă arhaică şi reziduuri magice greu contestabile, ar exprima, în fond, principiul îngemănării necesare dintre unitate şi tensiunea contrariilor, Diada nefiind altceva decît ***principiul dedublării unitarului.***

---

* Schema, aşa cum ne-a apărut urmărind textele aristotelice, cum şi cercetarea întreprinsă în această temă de Léon Robin, a fost schiţată de noi în lucrarea *Platon heracliticul*..., p. 143.

VII. MATEMATICUL

1. Cea de a treia structură pune în evidență în mod mai puternic reliefat una din liniile de forță ale platonismului, așa cum se afirmă el, mai mult sau mai puțin, încă de la început.

Platon a fost matematician prin studiile ca şi prin fondul intim al cugetării sale. Neîndoielnic, filiația pitagorică a cunoştinţelor sale nu trebuie neglijată, dar în timp ce tendința pitagorică nu depăşea speculația asupra rolului de *arhê* al numărului, la Platon este vorba de altceva decît la Pitagora şi urmașii acestuia. La Platon avem o ontologie a cărei construcție tinde — dacă și reușește este o altă chestiune — să satisfacă imperativele matematicilor și, satisfăcîndu-le, să ajungă astfel, în intenția autorului ei, la o rigoare ce s-ar apropia de aceea a calculului matematic. Platon se inspiră din cunoştinţele matematice destul de sumare deja existente, dar importanța acestui aspect rămîne în umbră în raport cu conținutul matematic novator al cugetării sale, cu valorile matematice care se făuresc în actul de construcție al operii sale, cu spiritul matematic pe care aceasta avea să-l recomande viitorilor constructori de sisteme filosofice.

Sistemul platonician, indiferent de criticile, unele ruinătoare, pe care avea să le înfrunte, rămîne prima mare tentativă din istoria filosofiei de a da o ontologie construită „more mathematico". Fireşte, matematicul platonician poartă amprenta timpului. Secolele anterioare dăduseră cifrelor încărcături magice; relațiile aritmetice sau geometrice relevau surprize care părcau să șoptească despre mistere ascunse în substanța lor. Pitagorismul din ascendența matematismului platonician speculase nu puțin imaginarele implicații-forțe de ordin ocult ale numerelor, iar Platon — el însuși un fascinat al imaginativului — s-a arătat cu atît mai receptiv față de dublura mito-magică a numerelor. Dar, neîndoielnic, magia platoniciană a numărului are semnificații accidentale; ea afectează la fel de puțin fondul rațional al matematismului său pe cît

de puţin afectează episoadele mitice din dialoguri fondul filosofic al acestora.

Vorbind de matematicul teoriei Ideilor, luăm în considerare în prealabil raportul dintre viziunea matematică şi teoria Ideilor, privită în fundamentul ei permanent, comun tuturor structurilor teoriei Ideilor. Dar, în continuare, se impune o privire specială asupra rolului dobîndit de matematism după cotitura dintre prima şi a doua structură.

În notaţiile ce urmează am reţinut şi unele din constatările enunţate în tema abordată de către G. Milhaud, G. Rodier, P. H. Michel, C. H. Mugler şi mai ales Abel Rey.

2. Îndelungata meditaţie platoniciană, independent de schimbările structurale pe care le impune sistemului Ideilor, indiferent de greutatea variabilă pe care una sau alta dintre structuri o conferă matematicului, este guvernată de convingerea în virtutea căreia rigoarea logică supremă este rigoare matematică; că aşadar demonstraţia, pe de o parte, congruenţa internă a sistemului rezultat, pe de altă parte, vor fi cu atît mai satisfăcătoare cu cît se vor conforma în mai mare măsură exigenţelor matematicii.

Parmenide, care, chiar atunci cînd Platon se va dezice de el, va continua să-i impună prezenţa prin „rezervele eleatice" despre care am vorbit, considerase că cel ce caută principiul prim trebuie să-l formuleze astfel încît să prezinte determinaţiile de simplitate, unitate, imuabilitate, armonie. Dar plecînd de la această premisă, Platon a socotit dintotdeauna, diferit de Parmenide, că un atare principiu nu poate fi decît plural. Orientarea sa de partea pitagorismului devenea în acest moment firească, deoarece numerele posedă în acelaşi timp determinaţiile parmenidiene — simplitate, unitate, etc. — şi pluralitate. Minus caracterul lor imaterial, Ideile foloseau aici şi modelul atomic, dat de Democrit. Se ştie că atomul posedă determinaţiile Existentului parmenidian, pluralismul pitagoric şi, în plus, capacitatea de a da socoteală de diferenţele calitative dintre lucruri, însuşire care se lasă mai greu desprinsă din numărul pitagoric, ce exprimă cu largă precădere cantitatea. Într-un anumit sens Ideile „compun" în

mod analog cu atomii calitatea lucrului — vom reveni la toate acestea — dar avînd, ca și numărul pitagoric, caracter *inteligibil* (nu ca atomul care, în principiu cel puțin, e *sensibil*) și însușirea de *a institui în mod strict ordinea și proporționalitatea.*

Lumea este rațională, Platon nu se îndoiește de aceasta nici în acele momente finale cînd începe să se îndoiască de capacitatea integrală a omului de a pătrunde raționalitatea Realului. Cum însă expresia cea mai pregnantă a raționalității este cea matematică, se impune drept consecință teza în virtutea căreia doar matematicile, în speță aritmetica și geometria, prezidează arhitectonica Realului. Acesta din urmă este un sistem riguros de relații, concepute în chipul strict al relațiilor matematice. „Să-i mulțumim lui Platon — spune Abel Rey — pentru că a văzut și nu a subapreciat importanța *relației* și nici faptul că cea mai precisă formă a acesteia este relația matematică".

Ne reamintim că scopul suprem al întregii construcții platoniciene este cultivarea unor valori. Prin acestea se instituie Virtutea. Or, din momentul în care aceste valori prezidează lumea Ideilor, care la rîndul lor instituie un Real construit ca sistem de relații matematice, rezultă că matematicile îndeplinesc, în sistemul de gîndire platonician și misiunea de a lumina — Omului abstract, dacă nu celui concret — calea ce conduce către Virtute. Cel care, ignorînd matematicile, nu ia „drept bază, numărul", se spune într-un text (redactat de Platon, sau de altcineva în spirit platonician) „nu atinge înțelepciunea, ea care este partea cea mai de seamă a integralei Virtuți" (*Epinomis*, 977^{D}).

Spuneam mai înainte că Platon nu se îndoiește de raționalitatea lumii, chiar atunci cînd îi apar motive de nemulțumire în privința dimensiunilor puterii raționale a omului. După părerea noastră, au putut excelent funcționa în sprijinul acestui punct de vedere platonician anumite cazuri luate din matematici. Unul din ele este acela al incomensurabilității laturii și diagonalei unui pătrat (nu există nici un număr calculabil, deci *rațional*, susceptibil să exprime raportul dintre cele două lungimi). Platon e mereu

preocupat de acest irațional; el declară că pentru orice om e o adevărată „rușine" să ignoreze problema (*Legi*, VII, 820[BC]). Or, — ne servim aici de o observație a lui Milhaud — dîndu-și seama de faptul că în cazul în care construim pătratul diagonalei, acesta ne dă raportul căutat, ca raport (de egalitate) între acest din urmă pătrat și suma pătratelor geometrice ale celor două laturi, Platon va fi putut să conchidă de aici că iraționalul a fost învins, „raționalizat" de geometrie. Sau, cazul numerelor aritmetice care nu constituie pătrate, ca de pildă numărul 2: n-au o rădăcină pătrată rațională. E un nou caz de iraționalitate. Or, în geometrie putem construi un pătrat a cărui latură să fie diagonala altui pătrat cu latura 1. Pătratul construit va fi egal cu 2; din nou geometricul a eliminat iraționalitatea.

Fie doar din asemenea exemple Platon putea să tragă concluzia că iraționalitatea nu aparține Realului; ci, accidental, minții noastre, fapt calificabil ca „rușinos". De aici se desprindea însă o nouă concluzie. Deși în *Epinomis*, 990[CD], studiul numerelor e proclamat drept cel mai important, totuși se arată în continuare că numerele sînt reductibile la figuri geometrice, ceea ce ar indica rolul *prim* al geometriei în raport cu aritmetica. De altfel nu e geometria aceea care — spre a relua exemplul de mai sus — ne-a arătat că unde inițial 1 și 2 se arătau *neasemănătoare* (primul putînd fi pătrat, iar al doilea, nu), ulterior construcția geometrică le-a făcut, din punctul de vedere menționat, *asemănătoare?* Un adevărat miracol! va exclama autorul lui *Epinomis* (990[D]).

Miracol, care e săvîrșit de geometrie. Dacă platonismul însemna în ochii creatorului său pătrunderea rațională a lumii cu ajutorul teoriei Ideii în vederea dobîndirii Virtuților supreme; dacă la rîndul ei o atare pătrundere rațională presupune — odată ajunși la acea limită cînd singură știința *numerelor* nu mai este îndestulătoare — *trecerea în domeniul* geometriei, domeniu în care rațiunea triumfă *deplin*, atunci înțelegem maxima care, potrivit legendei, ar fi întîmpinat pe învățăcel în poarta Academiei: „să nu intre cel ce nu știe geometrie".

3. Cea de a doua structură a teoriei Ideilor şi în mod mult mai apăsat cea de a treia conduc pe Platon să acorde aritmo-geometriei sale funcţii noi, mai extinse. Pentru noi se desprinde plină de semnificaţii majore chestiunea raportului ce apare acum între matematic şi dialectica „autentificată", „real"-instaurată.

Dată fiind „realificarea" sensibilului, matematicul este acum chemat să dea socoteală atît de raporturile sferei Ideilor, cît și de constituirea sferei lucrurilor; în plus numărul matematic dobîndeşte şi funcţia de Intermediar între cele două sfere. Toate „nivelele" edificiului teoretic platonician sînt aşadar transpozabile acum în unul şi acelaşi sistem de abstracţii — numere, figuri, relaţii matematice — integrabile în aceleaşi reguli de calcul.

Observăm aşadar viziunea matematică *unificatoare* împlinind funcţia dialectică de a contracara izolarea non-dialectică („separaţia"), pe care Platon continuă s-o păstreze între cele două „lumi" ale sale.

În structura cea de a treia, într-o fază cînd platonismul este vizibil şubrezit, Ideile matematice — Numerele Ideale şi Figurile Ideale — par a fi chemate să dea principiului Ideii o infuzie dorită a fi înviorătoare. Faţă de dificultatea tot mai mare de a menţine „separaţia" dintre inteligibil şi sensibil, Ideile matematice instituite acum par să justifice autonomia celui dintîi: în adevăr ele sînt singurele Idei care nu apar ca esenţe ale unor sensibile. Putem pretinde că, deşi *sînt*, nu dau fiinţare nici unui sensibil, ştiut fiind că în lumea sensibilă nu există numere şi nici figuri geometrice ca atare (tangentă care să atingă cercul într-un singur punct e concret imposibilă). Realificarea naturii, considerarea realistă a relaţiilor sociale — prilej pentru Platon de a insista acum asupra Fizicii şi Astronomiei avînd obiect real, de o parte, asupra complexităţii vieţii sociale, de altă parte — duc la nouă valorizare a matematicilor şi în mod corespunzător la un nou fel de a vedea *cultura* matematică.

Omul este o fiinţă divină tocmai datorită faptului că posedă ştiinţa numerelor şi astronomia, se spune în *Legi*, VII, 818^{C}; or, tocmai aceasta înseamnă a fi filosof (*Timaios*,

47^{AC}). Nici o organizare a cetăţii nu stă în picioare dacă nu respectă principiile comensurabilităţii şi proporţiilor matematice (Vd. *Legi*, V, 746^{E}); nu există nici meşteşuguri, nici conducere publică (politica) ori privată (economia), dacă cei în cauză nu sînt versaţi în „studiul numerelor" (*Legi*, V, 747^{B}).

În spirit neîndoielnic platonician, autorul lui *Epinomis* scrie că cel ce tinde către suprema înţelepciune se va rezema pe studiul matematicilor (976^{DE}). În adevăr, Înţelept e acela căruia i se dezvăluie unitatea universului, iar această unitate e descoperită prin matematici, căci ele sînt cele ce arată *acordul* existînd „în orice figură geometrică, în orice combinaţie, ordonată, de numere, în orice compoziţie muzicală ca şi în armonia mişcărilor siderale" (991^{E}—992^{A}). Prin urmare, însemnătatea gnoseologică atribuită de Platon studiului matematicilor capătă în mintea lui o nouă justificare/întemeiere, odată cu deplina realificare a naturii şi a vieţii sociale: acestea fiind obiect real, constituit conform ordinei matematice, urmează a fi socotite drept fundament *obiectual* al raporturilor formulate de *ştiinţa* matematică.



Consideraţiile matematice ale lui Platon referitoare la lumea sensibilă îşi au sediul principal în dialogurile de bătrîneţe, următoare faptului că abia acum natura materială este privită ca avînd autentică realitate. După cum am mai spus, Platon priveşte acum individualitatea fiecărui lucru drept rezultat al unui „amestec" între anumite *infinitudini* calitative şi *finitudini* individualizante. Acest aşa-numit amestec e reglat de *Măsură*, deci de cuantumul pe care individualul în cauză îl presupune. Or măsura, cuantumul sînt determinări matematice. Un lucru este ceea ce este printr-o dublă cvantificare (matematică): *a.* el, prin identitatea lui, este un agregat al unui *număr* determinat de calităţi Ideale (Socrate este Raţiune + Virtute + Bunătate + Spirit civic + simţ estetic, etc.); *b.* din fiecare calitate el posedă o *cantitate* determinată, care poate fi exprimată *numeric*. Cu tot caracterul prăfuit al unor atare formulări, ele indică faptul că pentru Platon

principiul pitagoric „fiecare lucru este număr" nu mai are semnificația primitiv-substanțialistă dată de școala filosofului din Samos, ci exprimă principiul profund rațional de *cantitate a calității.* Ori aceasta nu este altceva decît descoperirea faptului că o calitate nu poate să devină obiect al unei științe „exacte" decît dacă e considerată sub raportul legilor cantitative care guvernează sfera ei.

Ample relatări din *Timaios* ne conduc către un gen de geometrizare a „elementelor" materiei, mai interesantă prin ceea ce implică decît prin ceea ce spune. Dat fiind că există doar cinci feluri de poliedre regulate — meditează Platon — trebuie ca ele să fie figurile volumetrice ale celor patru substanțe materiale (pentru pămînt cubul, pentru apă icosaedrul, pentru aer octaedrul și pentru foc tetraedrul), la care s-ar adăuga, după cum cred unii interpreți, universul, a cărui ordine ar corespunde în ansamblul ei dodecaedrului. O surpriză o constituie însă ideea mendeleieviană de a afirma, pe cale dacă nu deductivă, măcar exclusiv rațională, necesitatea existenței unui anumit tablou, fix, al elementelor lumii, motivat *fizico-matematic*, indiferent de ceea ce înscrie Platon în acel tablou. În al doilea rînd, ideea atît de modernă a unei structuri geometrice determinate a „atomilor" elementelor. Apropierea de atomii lui Democrit se impune. O facem noi, căci Platon, se știe, ar fi detestat să-l citeze. Comparația pledează, într-o privință, în favoarea supoziției lui Platon: în măsura în care poliedrele lui pot fi puse în raport cu atomii lui Democrit (o facem cu multă rezervă), atunci în locul contururilor naive, „zgrunțuroase și încîrligate", cu care-și împodobește Democrit „plinurile" sale, avem la Platon regularități geometrice care anticipează geometrica modernă a moleculelor. În fine, o altă consecință: Universul platonician este închipuit ca un sistem de sfere concentrice, sistem avînd în centru pămîntul, învăluit succesiv de sferele apei, aerului și focului. Pe temeiul celor relatate mai sus, întregul univers dobîndește, în viziunea platoniciană o structură poliedrică.

Făcînd un pas mai departe, Platon reține faptul că suprafețele poliedrelor sînt fie triunghiulare, fie susceptibile

a fi reduse la triunghiuri echilaterale ori isoscele; ajunge astfel să aprecieze triunghiul drept un gen de figură „atomară" a Universului. Iată aspectul cel mai semnificativ al priorității geometricului în matematismul său.

Această știință și-a depășit deci considerabil vechea semnificație, ca *geo*-metrie; Platon e revoltat împotriva acestui termen care prin etimologia lui e legat de pămînt, deși știința pe care o desemnează acum e cosmică. Obiectul ei cuprinde acum „sfera universului", componentele triunghiulare ale edificiului său, grosimea sferelor concentrice subordonate și, ca obiect principal al astronomiei, cunoașterea „acelor mișcări regulate și uniforme ce trebuie presupuse pentru a explica deplasările planetelor" (după spusele lui Sosigene, *ap.* Michel și Mugler).

Așadar Platon poate considera acum Universul ca pe un obiect geometric, uniform decompozabil și integral calculabil. Aceasta nu poate să nu lase în umbră, cel puțin pentru istoriograful științelor, fantasmele mito-magice pe care, cu destulă dărnicie, le presară filosoful Academiei în același Univers.

Abel Rey arată că, poate cu excepția unor pitagorici despre care însă nu știm nimic, Platon a fost „singurul savant al antichității care a văzut în ordinea matematică, rațiunea ordinii, a «legității» fizice".

De la sfera fizicală trecem la aceea a Ideilor. Aceasta din urmă, în raport cu un Univers devenit pe deplin real, este chemată să exprime esența relațiilor, atît calitative cît și cantitative, proprii lucrurilor ce-l populează. Ideile sînt calități, dar sfera lor, extensiunea lor este o chestiune de cantitate. Extensiunea lor, vizînd lucruri reale este invers proporțională cu conținutul comprehensiv. Platon este acum intens preocupat de „corecta diviziune a genurilor în specii, de cuprinderea adecvată a indivizilor în specii și genuri". Aceasta presupune însă statornicirea cît mai liberă de erori a relației extensiune-comprehensiune, a *proporționalității* menționate mai sus. Aspect de seamă prin care calculul matematic ghidează pașii noștri în lumea Ideilor; în *Epinomis* (977^{C}), se spune, credem că tocmai în acest sens, că cel ce nu posedă știința numerelor „nu va

putea să-şi asigure asimilarea raţională a ceea ce a dobîndit pe cale perceptivă".

Dar tema calitate-cantitate, cerinţa statornicirii quantumului calităţii — ştiind că Ideile dau socoteală de calităţile lucrurilor — conduc pe Platon către conturarea nivelului de *esenţe cantitative*, Numere şi Figuri Ideale, destinate să contureze cvasiautonomia cu care matematicul operează în lumea Ideală şi guvernează funcţiile pur calitative ale acestora. De aceea — cum rezultă vag din dialoguri, dar destul de explicit din relatările aristotelice asupra expunerilor orale din Academie — Principiile matematice (Numere şi Figuri Ideale) constituie un nivel aparte în structura tîrzie, a treia, a teoriei Ideilor, suprapus nivelului acestora*. Numerele şi Figurile Ideale au misiunea de a statornici pe planul esenţelor gradul de multiplicitate al lucrurilor reale, guvernate de calităţile Ideale şi, respectiv, geometria lor intrinsecă. Sînt deci principii aritmo-geometrice ale calităţilor.

Remarcabil — şi totodată argument al tezei unui nivel matematic altul decît cel al Ideilor, în noua structură — e faptul că faţă de seria numeroasă, poate infinită, a calităţilor-Idei, numărul principiilor matematice este strict determinat (zece Numere şi patru Figuri Ideale). Platon vede aşadar principiile matematice ca entităţi mai simple, susceptibile, ca *abstracţii mai înalte* decît Ideile, să subîntindă, ele cîteva, marea diversitate a celorlalte; în stare să exprime funcţiile cantitative ale oricăror Idei, independent de particularitatea acestora din urmă.

După ce am parcurs funcţiile matematismului platonician la nivelul sensibilului şi la acela al inteligibilului, se vede uşor şi funcţia lui de *Intermediar* între cele două sfere. Aceasta urmează a fi considerată în dublu sens, ontologic-gnoseologic.

După cum consemnam mai sus, „lucrurile sînt numere" în sensul că prin numere se exprimă relaţiile obiectuale dintre particularităţile lor calitative. Dar aceasta revine

* Nu toţi interpreţii moderni acceptă această distincţie structurală între Idei şi Principiile matematice.

la a spune că prin numere noi exprimăm într-un fel esenţa : e ceea ce facem atunci cînd spunem despre individul **S** că include *un număr de X calităţi*, iar din fiecare calitate, *puţin* sau *mult*, să zicem (evident, forţînd puţin situaţiile) *un quantum Y*. Indivizii asemănători, aparţinînd deci aceleiaşi specii, sînt în număr de N. În toate cazurile numerele sînt evident legate de sensibil, exprimă multiplicitatea proprie fiecărui individ, ca şi multiplicitatea membrilor speciei date. Prin toate acestea seria infinită a numerelor matematice este de ordinul celor sensibile. Cu argumente similare se poate arăta că acelaşi caracter îl are şi seria figurilor geometrice. Să considerăm acum un număr oarecare, spre exemplu cel de 12. El este ceva imaterial, exclusiv inteligibil, este unic şi imuabil. Toate aceste atribute sînt însă atribute ale Ideilor, prin ele numărul nostru sau oricare altul se arată a fi şi de ordinul entităţilor Ideale. Sau, o figură geometrică, să spunem cea de pătrat. Ea este principiu al cvadraturii, varietate a Principiului Suprafeţii care, cum ştim, este Figură Ideală, aflătoare în acea sferă a inteligibilelor care este suprapusă Ideilor.

Numerele matematice şi figurile geometrice au ceva din sensibil fără a avea perceptibilitate, sînt un inteligibil îngemănat cu sensibilul. Tocmai prin înrudirea lor atît cu sensibilul cît şi cu inteligibilul ocupă ele locul de Intermediar între cele două sfere. Aceasta sub raport ontologic.

Raportul gnoseologic e şi mai sugestiv. Rolul de Intermediar se reliefează cînd spunem: prin *intermediul* numerelor curente şi al figurilor geometrice familiare, noi putem *cunoaşte măsura* şi *chipul* în care Principiile aritmo-geometrice reglează amestecul de calităţi (Idei) din fiecare lucru concret. A cunoaşte această reglementare înseamnă a aborda ştiinţific domeniul lucrurilor. Vedem deci rolul matematicii de a *media* abordarea *ştiinţifică* (raţională) a *lucrurilor* (sensibile).

Toate acestea sună atît de adevărat pentru că modul nostru de exprimare nu a fost obligat să atingă tezele platoniciene de „separaţie" sau de „primordialitate" a Ideii, adică idealismul sistemului.

Altfel stau lucrurile cînd idealismul nu mai poate fi ocolit, cînd, în speță, e vorba de matematismul Intermediarului—Suflet, fie ca „suflet individual", fie ca „Suflet al lumii". Aici fraza matematizantă sună a gol. Urmînd gîndul lui Platon, trebuia să afirmăm că dacă vrem să cunoaștem cu „sufletul" nostru sensibilul, atunci trebuie ca raporturile matematice și amestecul de calități diriguit de acestea să fie prezente în Sufletul lumii ce guvernează sufletele noastre; mai trebuie să spunem că în acest fel Sufletul lumii este amestec de Idei ca și lucrurile (în timp ce Ideea e simplă), că însă nu are materialitate întocmai ca și Ideile și că astfel ocupă un loc „intermediar" între cele două sfere. Putem face asemenea afirmații, dar cît de puțin rezistă ele argumentelor științifice avea să se vadă curînd, cînd, împreună cu alte corolare ale „separației", aveau să devină ținta săgeților critice lansate de către Aristotel, care le ascultase în tăcere atîta timp cît se aflase ca student în incinta Academiei.

4. Teza identității dintre Adevăr, Non-contradictoriu, Bine, Frumos, Just este cultivată de întreaga cugetare antică. Dar, în raport cu un sistem filosofic sau altul, ea dobîndește profiluri și motivații variate și intră în corelații structurale variate.

În platonism, unde teza identității valorilor supreme pare să dea vigoare întregii construcții teoretice și să funcționeze ca podoabă ce o încununează, ea primește și o infuzie, mai mult, o legitimare matematică; ba chiar, ea *pătrunde* matematicul!

Să urmărim aceste gînduri. Universul e Frumos datorită proporțiilor sale aritmetice, simetriei figurilor geometrice care-i structurează substanța și, mai presus de toate, frumuseții matematice a empireului Ideal de unde-și soarbe esența știm însă că după Platon, proporționalitatea matematică a Universului nu numai că e *non-contradictorie*, dar, la un înalt plan, geometric, reduce contradicțiile ivite în planuri inferioare. Proporția geometrică, fiind suprema relație ce apropie corpurile unele de altele, funcționează

ca simpatie, ca un gen de atracţie erotică atotunificatoare — ne amintim de *philía* lui Empedocle — şi dobîndeşte aşadar o coloratură etică: datorită simetriilor geometrice, spune Platon în *Timaios*, lumea e pătrunsă de forţa iubirii, care o face să fie una singură, aidoma unei fiinţe vii. Dar Dreptatea? Este rezultatul asocierii dintre cumpătare, curaj şi înţelepciune, dar nu ca agregare, ci ca expresie a *armonizării lor matematice*, în genul în care armonia, urmînd reguli aritmetice, e dată de instrumentul muzical (*Statul*, IV, 443^{DE}). Matematicul prezidează deci şi instituirea Dreptăţii. Atingerea Binelui, cea mai înaltă aspiraţie a oricărui filosof, e obţinută de el dacă, urmînd calea cunoaşterii adevărate, face apel la facultăţile sale raţionale şi totodată la Frumos şi Drept, înfrăţite, toate, de suflul ordinei matematice.

Prinde astfel şi mai multă consistenţă teza valorii etico-estetice a matematicului. Sensibilitatea noastră artistică, imperativele etice care se afirmă prin noi au un rol deloc neglijabil în capacitatea de a da socoteală despre Real, pentru că se înfrăţesc cu acesta prin Matematic. Acesta *este* Binele, *este* Frumosul, iar acestea sînt *esenţiale* atît pentru subiect cît şi pentru obiect. „Numărul [platonician] — spune Albert Rivaud — pune stăpînire pe lucruri şi introduce astfel pretutindeni ordinea, măsura şi frumuseţea".

Cugetătorul modern separă între ele valorile de Bine, Frumos, de o parte şi Adevăr matematic, de altă parte. Cugetarea platoniciană tinde dimpotrivă să le apropie. Actul nu are semnificaţia punerii în flancul raţiunii matematice a ceva net distinct de ea şi, în mod corespunzător, iraţional, căci în străfunduri valorile etico-estetice sînt gîndite în spirit matematic şi vice-versa. Cînd le analizează separat o face din motive didactice, aşa cum şi noi putem vorbi separat de culoare şi de tonalitate, fără să presupunem însă că ar exista în fapt una fără alta sau una altfel decît prin cealaltă.

VIII. CUNOAȘTEREA

1. Ca și ontologia sa, gnoseologia lui Platon relevă o componență în care recunoaștem prezențe mitice, alături de cele comandate de raționalismul său (idealist). Rezultatul e însă omogen. Compoziția gnoseologică e vulnerabilă nu în ea însăși ci în premisele de la care pleacă.

Una din acestea este teoria Sufletului. Inspirată din vechi reverii mitologice, ea prezumă ființarea sufletului ca fără naștere și moarte. Separînd după model orfic psihicul de trup, Platon proclamă sufletul drept entitate de sine-stătătoare. Prin esența lui este de ordinul Ideilor. Peregrinînd în sfera acestora și contemplîndu-le, sufletele primesc un gen de iradiere. Aceasta emană din Idei, pătrunde sufletele și le face astfel să absoarbă substanțele spirituale de care Ideile înseși sînt încărcate; așa cum obiectul pus în apropierea vetrei absoarbe căldura ce emană din vălvătaie. Ceea ce primesc sufletele de la fiecare Idee este semnificația de esență, de universal, proprie Ideii în cauză. Ele reapar odată cu nașterea în trupuri omenești. Această întrupare e o degradare, o întemnițare a Idealului în materialitatea înjositoare a trupului. Este împlinirea unui destin tragic, provocat de încălcări ale Binelui de care sufletul s-a făcut vinovat în trecuta sa existență.

Toată această feerie e inventată de Platon în primul rînd spre a da un fundament convingerii sale asupra existenței în om a ideilor înnăscute, fundament cerut de teoria Ideilor și mulat după ea.

Începe acum pentru suflet o viață trupească. În cursul acesteia, sufletul poate să se purifice, măcar în parte, de întinare așa încît, după una sau mai multe încarnări, să atingă într-un final liberarea definitivă de trupesc; ori, de nu, judecata de după moarte îl va condamna la ispășiri, reîncarnările vor urma unele după altele și, dacă gravitatea relelor comise o cere, în trupuri din ce în ce mai chinuitoare. Sensul adoptării de către Platon a teoriei pitagorice a metempsihozei, la rîndul ei de origine orientală, este indubitabil acela de a sprijini o intenție moralizatoare. Frica de pedeap-

să post-mortem, de mizeria reîncarnării, ar împinge pe om să evite Răul şi să practice Binele. Scopul etic nu scuză primitivismul mijloacelor teoretice puse de Platon în slujba lui — cum s-a văzut, neoriginale — primitivism care i-a făcut pe unii comentatori să se întrebe dacă textele platoniciene în tema transmigrației sufletelor trebuie să fie luate „în serios" la sens propriu şi nu ar fi cumva simplă poezie simbolistă.

2. Trecut fiind acest „hop" mitic, putem aborda tema gnoseologică, în care filosoful nostru reapare ca filosof.

Platon distinge între cunoaşterea autentică, ştiinţifică (*epistême*) şi simpla părere (*dóxa*).

Cunoaşterea autentică merită acest atribut ca una care are drept obiect realitatea autentică adică, în prima structură a teoriei platoniciene, Ideile. Caracterul pur inteligibil al acestora impune drept singur instrument al cunoaşterii rațiunea și excluderea rolului simțurilor. Cunoaşterea rațională, dacă porneşte dintr-un suflet mai mult ori mai puțin „pur", dacă e bine învățată şi dacă se conduce după o metodă adecvată, „dialectică" (într-un sens specific platonician), nu se poate înşela.

Există însă şi opinia, rezultat al activității simțurilor. Obiectul ei e fenomenalitatea, însuşirile sensibile ale lucrurilor, însuşiri cel mai adesea iluzorii. Părerea astfel obținută e în genere dubioasă (aici, termenul românesc de *părere*, în dublul sens de „opinie" și de „nălucire" redă admirabil intenția platoniciană) atîta timp cît nu a fost supusă verificării prin rațiune, care ea *singură* decide. Dacă, spre pildă, ne referim la frumusețea lucrului și la Frumosul ca atare care doar el conferă lucrului frumusețea, atunci trebuie să spunem că însuşirea lucrului este „obiect al văzului, nu al rațiunii, iar entitatea unică (în speță Ideea de Frumos) este obiect al rațiunii, iar nu al văzului" (*Statul*, VI, 507^B). Se poate însă întîmpla ca, fortuit, o opinie să corespundă adevărului rațional. Avem în acest caz „dreapta opinie" (*orthê dóxa*, de unde termenul de ortodoxie).

În a doua structură a teoriei Ideilor, Platon acordă mai multă veridicitate informației senzoriale. Dar prins în strîmtorile noii structuri, aruncă în *Timaios* o frază care, în afară

de cunoașterea rațională și cea senzorială, între care există o falie deopotrivă de pronunțată ca între sfera Ideilor și aceea a fenomenelor, pomenește într-un chip nu se poate mai puțin convingător, un gen de cunoaștere „bastardă" despre care „doar prin vis ne-am putea da seama despre ce e vorba". Chiar așa și este!

Se pune chestiunea raportului cognitiv dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii. Conform ontologiei sistemului, acest obiect trebuie să cuprindă sfera Ideilor și sfera sensibilului, separate între ele. Platon recunoaște, în principiu cel puțin, deplina capacitate cognitivă a omului. Dar — ne referim, aici și mai jos, la prima structură a teoriei Ideilor — semnificația recunoașterii trebuie pusă în relație cu modul în care sînt apreciate instrumentele cunoașterii și modul în care e văzut obiectul cognoscibil.

Lucrul individual are doar atîta existență întrucît participă la Idei. Cunoașterea lui este deci cunoaștere a ceea ce, dincolo de simpla lui aparență (fenomenală), distribuie în lucrul dat Ideea, el însuși nefiind mai mult decît „umbra" acesteia din urmă. Nu este însă mai puțin adevărat că el este un individual, că a-l recunoaște ca individual înseamnă a lua contact tocmai cu fenomenalitatea. Aceasta singură e cea care, deși simplă aparență, distinge un individual de alt individual al aceleiași specii, în timp ce conduși numai de Idee am recunoaște doar universalul, nu însă individualul căutat, care e diferențiat. Or, instrumentul prin care atingem fenomenalitatea este cel senzorial. Iată dar rolul simțurilor drept semnal al prezenței lucrului, cît și al acelor atribute (sensibile) prin care el își manifestă nu numai prezența dar și particularitatea, mai bine zis singularitatea lui. Senzațiile astfel dobîndite sînt pentru „sufletul" nostru cognitiv semnul unei prezențe obiectuale, semn al unui „ceva" asupra căruia Ideea, aruncîndu-și umbra, îl face să „fie" ceea ce este: aparență sensibilă și reflex de esențialitate.

Dar, în străfundurile „sufletului" nostru, dincolo de nivelul conștientului, să zicem în zona „socratică" a acestuia, se află și acolo, într-un anumit fel, Ideile; ele sînt în ipostază de reproducere subiectivă a acestora, constituită în timpul peregrinării prenatale a sufletului în empireul

Ideilor. Sînt în conştiinţa noastră cu contururi de Universal. Avem a face, în fond, acum, cu *conceptele logice*, despre care Platon nu vorbeşte nicăieri în mod expresiv, dar a căror contestare în sistemul său de gîndire, încercată de unii interpreţi, nu ne pare întemeiată.

Acestea fiind spuse, procesul cunoaşterii, în viziunea lui platoniciană, e uşor de înţeles. Semnul perceptiv al obiectului, pătruns în conştiinţă, dă entităţii universal-Ideale depozitate în culisele acesteia un fel de „bobîrnac" în urma căruia — ca şi în sistemul socratic, dar datorită nu „maieuticii" prin dialog ori introspecţie, ci unui impuls exterior senzorial — „chipul universal" se ridică la nivelul conştientului şi „îşi recunoaşte" individualul, adică lucrul al cărui semnal îl primise.

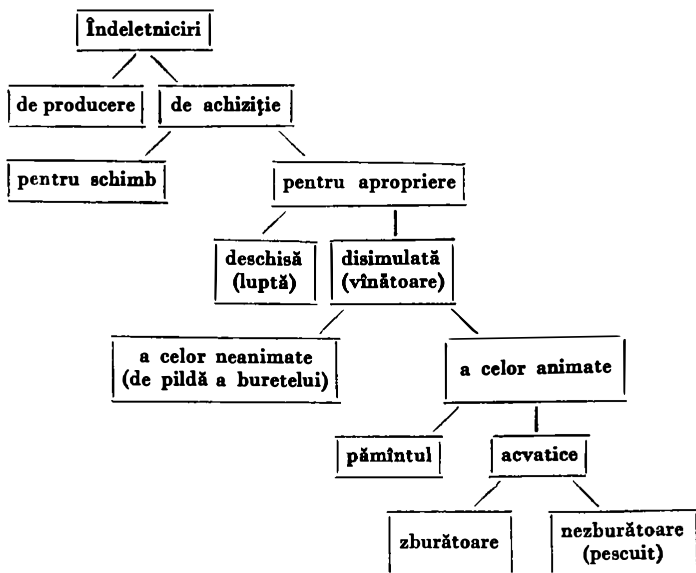
Cunoaşterea este aşadar întîlnirea dintre „reminiscenţa" Ideal-conceptuală din conştiinţa subiectului şi obiectul ce-i corespunde. Este de fapt o *recunoaştere*, pe baza a ceva ştiut dar care nu avusese încă prilejul să se afirme ca ştiut. Înţelegem astfel de ce Platon spune că „a cunoaşte este a-ţi aduce aminte", iar despre cunoştinţă că este o reamintire (anámnesis). Cu cuvintele lui Platon cele expuse mai sus sună astfel: cunoaşterea este „o aducere aminte a acelor realităţi superioare [Ideile] pe care sufletul nostru le-a contemplat cîndva, pe cînd păşea ... şi-şi îndrepta capul spre ceea ce are reală existenţă" (*Phaidros*, 249c)

Artificialitatea cu care procesul e construit nu trebuie să ne împiedice de la constatarea că satisface în felul lui cerinţe fundamentale ale oricărei cognoscibilităţi: unitatea subiect-obiect, capacitatea cognitivă a subiectului, susceptibilitatea obiectului de a fi cunoscut. Unitatea — concepută idealist — este dată de identitatea dintre natura Ideală a conceptului şi natura obiectului ca reproducere a Idealului; „reminiscenţa" asigură subiectului posibilitatea de a cunoaşte reproducerea individuală a Ideii, iar „participarea", prin prezenţa reflexului aceleiaşi Idei în obiect, cognoscibilitatea acestuia din urmă.

În *Statul*, VI, 508, se spune despre o anumită Idee că ea „conferă obiectelor cunoaşterii adevărul [realităţii] iar subiectului cunoscător capacitatea de a cunoaşte".

3. În cadrul teoretic modificat, instituit prin cea de a doua structură a teoriei Ideilor, Platon acordă un interes mult sporit și o semnificație întrucîtva schimbată unei teze care este altminteri enunțată și în texte ce aparțin fazei primei structuri.

Este teza dublei căi, „în jos" și „în sus", a procesului gnoseologic ce leagă concepte de mai largă generalitate de altele cu sfera mai restrînsă ca și universalul de individual. În dialogul *Sofistul* ne dă, spre a pregăti definiția sofistului, un amplu exemplu destinat să ilustreze tehnica mersului „în jos". Exemplul e destinat să conducă la determinarea „pescuitului cu undița". Iată schematic, desfășurarea procedeului, prea lungă spre a fi redată aici în întregime (*Sofistul*, 319^A^—321^A^)



În continuare, de la conceptul de *pescuit*, Platon ajunge prin disjuncții pe care nu le mai reproducem, pînă la conceptul de *pescuit cu undița*.

Avem așadar o operație ce constă în succesive ***dihotomii*** (dihotomia = secționare — diaíresis — în ***două*** specii, a unui gen) prin care „coborăm" de la o Idee de largă generalitate la una restrînsă, ori chiar pînă la individual. Este o cale paralelă cu alta, inversă, a reunirii — synagogé — în virtutea căreia plecăm de la o specie restrînsă sau uneori chiar de la individual spre a determina succesiv, mergînd „în sus", sfera generică înglobantă. Putem astfel să ajungem pînă la Ideea cea mai generală, ce nu mai cunoaște nici un înglobant.

„Există — citim în *Phaidros*, 265^{D}-266^{B} — două procedee: ... unul constă în faptul de a trece de la ceea ce este răspîndit într-o mulțime de lucruri la o esență unică, spre a evidenția astfel printr-o definiție obiectul vizat... ; [celălalt] constă în secționarea esenței unice în două, după specii, în conformitate cu articulațiile naturale și cu grija de a nu deteriora nici o parte... Iubesc mult aceste diviziuni și reuniuni".

Interesul pentru această dublă cale este sensul cel mai relevant a ceea ce Platon numește „metodă dialectică" (*Statul*, VII, 533^{C}: ***dialektikè méthodos***). Ea capătă o bază teoretică legitimă în cadrul celei de a doua structuri, cînd principiul comunicării genurilor-Idei, al interdependenței și intersubordonării lor, toate cu caracter dialectic (de astă dată în sensul modern al termenului), dobîndește o funcție structurală organică. Același interes este acum considerabil sporit de realificarea lumii sensibile. El devine preocuparea, de interes filosofic major, a cunoașterii raporturilor corecte dintre individual (foarte adesea, acum, ca individual sensibil), particular și universal; aceasta și în scopul definiției prin gen proxim și diferență specifică. Platon e în asemenea măsură conștient de însemnătatea teoretică a problemei, încît una din definițiile pe care le dă filosofului este legată tocmai de capacitatea de a se orienta corect în cîmpul menționatelor raporturi, pe plan ontologic, gnoseologic și logic.

Mai mult, după cum observă un comentator modern, în timp ce în dialogurile de tinerețe preocuparea filosofului se aplecase cu precădere asupra drumului „în sus", care

ţinteşte deci spre culmile Ideale, în dialogurile de bătrîneţe prezintă pentru el mai multă atracţie drumul „în jos", ca în exemplul pomenit, drept unul ce duce la corecta integrare logică a individualului. Pentru noi acest fapt este un corolar al realificării sensibilului.

4. Atunci cînd, în mod mult mai relevant în cadrul celei de a treia structuri, Platon amplifică aplicarea matematicului, se reliefează mai puternic sub privirile comentatorilor moderni — ne referim la unii istorici contemporani ai matematicii platoniciene — noi semnificaţii ale celor două căi gnoseologice. Iată ce spune Egmont Colerus referitor la metoda *descendentă* (fie ea dihotomică, precum în exemplul dat mai sus, fie ca ca *diviziune în genere*, cînd Platon renunţă să mai insiste ca raportul gen-specie să fie neapărat dihotomic şi acceptă, ca în dialogul *Omul politic*, o regulă divizionară mai suplă): „Se cuvine să-i recunoaştem [lui Platon, n.n.] cinstea de a fi inventat metoda analitică ... Metoda aceasta constă, după cum se ştie, în a presupune că problema a fost rezolvată şi, cercetînd figura astfel obţinută, în a-i studia minuţios toate particularităţile aşa încît să putem deduce, printr-un gen de mers înapoi, calea ce trebuie urmată spre a obţine soluţia."

Celălalt procedeu, al drumului „în sus", ne-ar transpune în domeniul metodei matematice — şi nu numai matematice — a ipotezei. În adevăr, în virtutea căii ascendente, un oarecare fapt individual este condus spre universal, examinîndu-se succesiv diferitele lui posibilităţi de integrare într-o specie, apoi în concepte din ce în ce mai generale, eliminîndu-se pe parcurs soluţiile de integrare ce se dovedesc incorecte.

Înţelegem astfel de ce Platon contopeşte, spre a reda imaginea veritabilului filosof, două criterii: acela al îndemînării dialectice în mînuirea celor două căi şi acela al iscusinţei matematice. Fie ca procedură logică (raportul universal-individual), fie ca metodă matematică (analiză-sinteză), practicarea dublei căi reprezintă pentru spiritul metodic solicitat de cugetarea filosofică adecvată, deopotrivă un factor de ascuţire şi un test.

5. Meditaţia platoniciană asupra raportului dintre individualul sensibil şi Idee, considerată în ipostaza de concept, ne oferă cheia de ordin gnoseologic — care deocamdată face abstracţie de motivaţia de ordin ideologic — a înţelegerii genezei idealismului său teoretic, în ansamblul său onto-gnoseologic.

Cel ce consideră să zicem, conceptul de Cerc şi un cerc „sensibil", schiţat cu var pe o piatră, ori cu degetul sau chiar cu compasul pe nisip, nu va putea să conteste faptul că nu există nici un sensibil care să corespundă riguros conceptului, Ideii de cerc. Materialistul va trece peste această necorespondenţă, idealistul nu, din motive între care, tenace, deşi antedeliberativ, acţionează ideologicul. Vor trebui să treacă multe, multe secole pentru ca materialismul să dobîndească în favoarea poziţiei sale argumente susceptibile să îngăduie soluţionarea ştiinţifică, iar nu doar declarativă, a problemei necorespondenţei. Dintre argumente, două mai de seamă: *a.* practica social-istorică, nu individuală, ci colectivă, nu a unei singure generaţii, ci a multora, este în stare să conducă la formarea de concepte; acestea pot să nu reproducă nici un individual luat aparte, dar să fie, prin sinteza progresivă a datelor experienţelor acumulate, *adecvate* esenţei reale intrinsece individualelor în cauză; *b.* Conceptul nu e un decalc al individualului, e de natură calitativ deosebită de a acestuia; în aceste privinţe avea dreptate Platon, iar nu materialismul vulgar; dar în procesul cunoaşterii subiectul este nu doar activ — acest lucru e întrevăzut şi de Platon atunci cînd spune „a cunoaşte înseamnă a acţiona, deci în mod necesar a fi cunoscut înseamnă a suporta (acţiunea cognitivă)" (*Sofistul*, 248^D) — ci *făuritor*, aşa încît sub imperiul experienţei date să moduleze progresiv menţionata adecvare, forma logică, fireşte pur inteligibilă, purtătoare a adecvării.

În lipsa acestor argumente — pe timpul lui Platon ele nu existau — aflat şi sub impulsul unor preferinţe ideologice, filosoful Academiei va vedea în necorespondenţa de care am vorbit un argument al caracterului autonom, dat în conştiinţă deci înnăscut, al conceptelor. Însuşirile de omogenitate, univocitate, invariabilitate şi imperi-

sabilitate (de aici se va deduce şi caracterul nenăscut) al conceptelor îl vor conduce spre concluzia preexistenţei lor în raport cu subiectul uman, eterogen, variabil, născut şi pieritor. De aici, sfera ontologică a „Ideilor în sine", prototipuri absolute, imuabile, eterne şi din eternitate, sferă căreia o altă opţiune predominant ideologică, cea religioasă, îi va conferi o cosubstanţialitate divină.

Nimeni n-ar putea da drept certitudine că aşa iar nu altfel, s-a constituit teoria Ideilor. E posibil ca înlănţuirea de momente menţionată să se fi aflat în chip atît de vag în conştiinţa filosofului încît să-şi fi pus amprenta asupra concluziilor sale aproape fără ştirea lui. Momentele consemnate mai înainte pot fi luate şi drept tot atîtea argumente pentru ca, pornindu-se de la o simplă supoziţie privind Ideile, aceasta să devină certitudine: s-ar impune ca atare atunci cînd gînditorului i se pare cu neputinţă ca gîndul despre Idee să se nască din nimic în creier, în fizicul uman efemer, şi tot atît de puţin admisibil ca să provină din experienţă. Platon declară în *Parmenide*, la 135^{B}, că fără suveranitatea unui principiu absolut, unitar şi imuabil, nu vede cum ar mai fiinţa Universul şi nici după ce anume „ar mai putea gîndirea să se orienteze". Este o opţiune structurală antedeliberativă, avînd la Platon şi o coloratură ideologică particulară. Pe linia ei, caracterul fluctuant al celor materiale, incertitudinile experienţei senzoriale, ambele cu caracter postdeliberativ, îmbinate cu preferinţă (antedeliberativă) pentru teza divinului perfect, cosubstanţial Ideii, impun concluzia precarităţii fenomenului, a existenţei lui cvasiiluzorii. Cum s-a arătat, cultul de tip parmenidian al non-contradicţiei a nutrit mult timp în cugetarea lui Platon convingerea asupra realităţii Ideii drept unică realitate veritabilă. Vom vedea că asupra întregului acestui proces meditativ, un anumit ideal social-politic şi-a pus şi el amprenta, în felul lui, în mod inconştient şi labirintic.

Semnificativ este faptul că multe din complicaţiile teoretice generate de situaţia pe care am relevat-o au condus, în cugetarea platoniciană, spre consecinţe care uşurează

în mod decisiv misiunea filosofului contemporan ce-şi propune să întreprindă critica materialistă şi dialectică a teoriei Ideilor. Spunînd aceasta ne gîndim la faptul că Platon n-a încheiat niciodată disputa cu sine referitoare la teoria Ideilor, că de-a lungul autodisputei aceasta nu apare mai viguroasă, ci tot mai şubredă, că în fine, sesizîndu-i atîtea din şubrezeniile ei, Aristotel a supus-o unei critici pe cît de minuţioase pe atît de severe, critică pe care orice materialist o poate accepta.

6. Independent de tot ceea ce prezintă vulnerabil gnoseologia platoniciană, ea se impune drept prima teorie gnoseologică amplă, argumentată, *specializată* din istoria filosofiei europene. În paginile anterioare, examinînd teoria Ideilor, am arătat că independent de idealismul „separaţiei" ea păstrează însemnătatea de teorie a universalului, ca universal obiectual; urmează acum să consemnăm, cu aceeaşi rezervă ca şi atunci, că pe plan gnoseologic ea este prima *teorie a conceptului.*

Pentru noi, nu şi pentru Platon, această valoare gnoseologică derivă din cealaltă, ontologică. Inspirată de Socrate, ea constituie un considerabil avans în raport cu Socrate, nu numai prin caracterul ei desfăşurat şi minuţios (şi, în plus, consemnat în scris), dar mai ales prin faptul că ne relevă un concept a cărui bază nu se restrînge, ca la Socrate, la domeniul subiectivităţii. Fără ea n-am fi avut nici logica platoniciană, nici pe cea aristotelică de mai tîrziu.

Gnoseologia platoniciană este opera unui raţionalist. Negativismul acestuia faţă de experienţa sensibilă nu trebuie să umbrească faptul că, în măsura în care respinge teoria unei cunoaşteri care s-ar întemeia pe imposibilele „amprente" ale sensibilului în inteligibil, el poate fi îmbrăţişat de critica de astăzi a empirismului vulgar.

Textele platoniciene oferă argumente tezei universalismului raţiunii umane, ce pot fi opuse cu succes, azi, pluralismului de tip neopozitivist.

Chiar şi teoria anamnezei, cu tot incontestabilul ei arhaism, spune ceva ce găseşte într-un punct al ei o confirmare în cadrul epistemologiei genetice. Nu e vorba acum de originea primă a conceptelor, chestiune în care, fireşte, cele două

teorii nu pot avea un limbaj comun. E vorba însă de faptul că odată ce conceptul s-a format în conştiinţă, fie şi la un nivel încă incipient, orice cunoştinţă nouă este o „recunoaştere": fără să ne dăm seama, percepţia se formează în urma inferenţei unor date senzoriale într-o prealabilă formă conceptuală. Dacă aşadar epistemologului teoria *de ansamblu* a „reamintirii" nu-i spune nimic, apoi, referitor la unul sau altul dintre actele cognitive ale omului mai mult ori mai puţin format, el poate accepta fără a se dezice pe sine să pună în locul recunoaşterii prin concept, recunoaşterea platoniciană prin *idee* (în ipostaza de concept).

IX. SOCIALUL

1. Reforma statului existent în timpul lui Platon constituie obiectivul practic imediat al sistemului său teoretic.

Legătura dintre teoria generală a Ideilor şi teoria statului este în mod expres pusă în atenţia cititorului de Platon însuşi în multe locuri ca de pildă la începutul Cărţii a V-a din *Statul*. Apare, puternic reliefat, interesul său pentru o reformă politică.

Substratul gîndirii lui Platon este, după cum reiese din dialogul *Statul*: cel ce doreşte să introducă o reformă politică a statului trebuie în prealabil să aibă clară în mintea lui imaginea conceptuală a Statului Ideal, pentru ca, plecînd de la aceasta, să aibă garanţia faptului că fiecare măsură practică e determinată de Principiu şi tinde către instituirea lui.

Iată unele din premisele teoretice ale concepţiei platoniciene asupra Statului Ideal:

a. Punctul de plecare al organizării politice Ideale trebuie să fie *raţiunea* întemeiată pe *dreptate*. Statul Ideal ar putea fi organizat chiar şi de către un singur om, cu condiţia ca acesta să mediteze conform raţiunii asupra variatelor principii organizatorice care ar urma să fie înfăptuite şi cu condiţia ca scopul pe care-l urmăreşte să fie acela de a institui dreptatea pentru toţi oamenii. Aşadar ne aflăm în plin subiectivism sociologic, în conformitate cu care struc-

tura şi mersul societăţii ar putea fi decise de intenţiile „raţionale şi drepte" ale unor reformatori, ba chiar ale unuia singur.

Semnificativ în acest sens este acel moment din *Legi* (III, 702^{E}), unde „Străinul din Atena" care, aici, îl reprezintă pe Platon — luînd locul rezervat în celelalte dialoguri lui Socrate — se învoieşte cu interlocutorii săi, Clinias cretanul şi Magillos spartanul ca, prin dialog, „să întemeieze Statul, pe plan teoretic", adică *în mintea lor*.

b. Societatea e închipuită de Platon a fi analogă cu un organism, în speţă cu organismul uman. Platon crede că trăsăturile psihologice ale individului se regăsesc în anumite grupuri sociale, că în faţa vieţii grupurile sociale reacţionează în mod asemănător cu individul, că cel ce cunoaşte psihologia individuală posedă implicit cunoştinţele necesare organizării politice a societăţii.

c. Oamenii ar fi inegali, de la natură, prin voinţa divinităţii. Unii, superiori, „de natura aurului", ar poseda însuşiri psihice superioare; alţii, „de natură grosolană", ar fi dominaţi de pasiuni vulgare. Ar aparţine ordinei Ideale supreme ca primii să conducă pe ultimii, fără ca aceştia să participe în vreun fel la viaţa politică. Platon crede într-o anumită esenţă aristocratică a unor aleşi, care implicit ar poseda virtuţi de conducători. Faţă de cei mulţi, oameni consideraţi a fi lipsiţi de virtuţile în cauză, Platon are o atitudine distantă care trădează dispreţul.

Simpatizanţii aristocraţiei greceşti au afirmat întotdeauna că originea socială aristocratică — implicit divină sau semidivină — sădeşte în oameni înalte calităţi morale şi intelectuale. Evitînd simplismul, Platon admite că această regulă are şi excepţii. Dar e convins că de regulă posesorii de înalte virtuţi, demni a prelua conducerea, aparţin elitei, familiilor aristocratice din cetate.

Deşi partizan al aristocraţiei şi al principiului politic proaristocratic, Platon nu e totuşi satisfăcut de modul de viaţă practicat de aristocraţia din timpul său. Platon nu aprobă luxul, îmbuibarea, satisfacerea nestăvilită a plăcerilor senzoriale ce caracterizează viaţa aristocraţilor. Bogăţia nemăsurată, spune el, perverteşte moravurile.

Concepția sa e proaristocratică, nu prin aceea că ar aproba modul de viață practicat de aristocrația timpului, ci prin faptul că imaginează un stat în care cei mulți, socotiți inferiori, ar trebui să asculte pasivi de cei puțini și „buni" (aristocrația). Adaugă însă că în Stat aceștia trebuie să se comporte cu o sobrietate extremă, să respecte o disciplină de fier.

d. Cum am mai spus, rostul de a fi al Statului Ideal este acela de a înfăptui Principiile Binelui și Dreptății. Despre faptul că, țintind către atare Principii, Platon neglijează în favoarea lor omul viu din agorà, cu aspirațiile lui, cu virtuțile și păcatele lui, despre aceasta am mai vorbit. Fie omul cetății simplu meșteșugar, ostaș ori chiar filosof, Platon îi cere să îndure atîtea restricții ori renunțări, încît Aristotel nu e prea aspru asemuind Statul platonician Ideal cu o cetate asediată.

Tema aceasta nu poate fi gîndită de Platon în afara parametrilor concepției sale despre deosebirea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Chiar dacă ne gîndim la situația proprie ultimelor două structuri ale sistemului său, cînd e admisă deplina realitate a lumii sensibile, ea rămîne „mai puțin frumoasă și mai puțin însemnată" decît sfera Ideilor. Prin urmare Valorile-în-sine vor constitui întotdeauna — fiind „mai frumoase și mai importante" — planul către care se îndreaptă elanul teoretic al filosofului, iar nu planul omenesc-senzorial în care sînt trăite concret aceste valori. Individul-om este iremediabil asociat trupului și rămîne ca atare în mod iremediabil sub orizontul Ideal ce animă cugetarea platoniciană.

e. Valorile Ideale fiind „de natură divină", Statul Ideal va fi un Stat bigot — așa cum realitatea greacă n-a cunoscut nicicînd — un stat care va trebui să facă din religie și cult un însemnat instrument de educație, mai exact spus de constrîngere presupus educativă.

2. Spuneam că Platon începe prin cercetarea psihologiei omului. Acestuia i-ar fi proprii trei facultăți fundamentale: inteligența cu sediul în creier, tendința spre acțiune cu sediul în piept și dorințele senzoriale, asociate într-un fel sau altul pîntecelui.

Forma superioară în care s-ar manifesta aceste trei facultăţi ar fi: *înţelepciunea*, ca manifestare superioară a inteligenţei; *curajul*, ca manifestare superioară a tendinţei spre acţiune; *cumpătarea*, ca manifestare superioară a dorinţelor senzoriale.

Dat fiind că înţelepciunea, curajul şi cumpătarea ar fi tocmai condiţiile susceptibile să asigure înfăptuirea supremei virtuţi, *dreptatea*, şi dat fiind că scopul organizării sociale optime este tocmai înfăptuirea acesteia din urmă, rezultă că ea va fi înfăptuită în societate dacă organizarea ei se va întemeia pe înţelepciune, curaj şi cumpătare.

Mai departe: „de la natură" oamenii ar fi împărţiţi în trei categorii: cei dominaţi de creier, oameni la care predomină inteligenţa; cei dominaţi de virtuţile adăpostite în piept, la care predomină tendinţa spre acţiune, în fine oamenii „pîntecelui", cei mulţi, dominaţi îndeobşte de dorinţe vulgare.

Statul Ideal ar trebui, pe de o parte, să folosească, în interesul său şi al tuturor, aptitudinile de care dă dovadă fiecare din cele trei categorii şi, pe de altă parte, ar avea sarcina să asigure ca prin bună organizare şi prin educaţie fiecare din cele trei aptitudini să fie ridicată la forma ei optimă de manifestare care, prin definiţie, asigură instaurarea dreptăţii.

Plastic, Platon va reda ideea în modul următor: să asemuim statul care merge bine cu un car tras de doi telegari şi condus de un vizitiu. Telegarii ar fi avîntul spre acţiune şi dorinţa (pasiunea), vizitiul ar fi inteligenţa. Vizitiul înţelept va şti să cultive curajul telegarului dominat de năzuinţa către acţiune şi cumpătarea telegarului dominat de capriciile pîntecelui. În măsura în care cumpătarea excesivă a celui supus dorinţelor l-ar îndemna spre lene, vizitiul va da bici celuilalt, stimulîndu-i avîntul iar în măsura în care curajul excesiv al ultimului ar risca să răstoarne carul, vizitiul va da frîu telegarului care e sediul cumpătării. Astfel va asigura el bunul mers al carului, respectiv al statului.

3. Categoriile sociale corespunzătoare celor trei facultăţi fundamentale sînt, după părerea lui Platon:

a. *Filosofii*, dominați de virtuțile creierului, deținători ai inteligenței, capabili să atingă suprema înțelepciune. Ei sînt în stare să se înalțe, pe aripile rațiunii, spre lumea esențelor Ideale, spre „lumea divină a Ideilor". Implicit ei sînt cei ce pot să devină cunoscători și ai prototipului *Ideal* de stat și să prezideze prin urmare înfăptuirea lui practică pe pămînt. Căpetenii absolute în noul stat, ei conduc fără consultarea altora, diriguiți exclusiv de rațiunea și virtutea pe care se presupune că le dețin în mod integral. Scopul lor este înfăptuirea dreptății, indiferent ce cred despre ea cei „de jos" și indiferent dacă în scopul menționat aceștia din urmă ar trebui să sufere. Singura ocupație a filosofilor este cultivarea virtuții și conducerea statului.

b. *Paznicii* (militarii) recrutați ca și primii — se subînțelege, deși Platon nu o spune în mod expres — din rîndurile aristocrației. Dominați de însușirile „pieptului", oameni de *acțiune*, ei cultivă curajul și în acest scop primesc în primul rînd educație militară. Sarcina lor în stat, dubla lor sarcină, este apărarea statului de dușmanii din afară și de cei „interni". Ei, spune Platon, „vor ține în puterea lor pe aceia din membrii cetății care s-ar ridica împotriva rînduielilor existente, precum și pe cei ce ar ataca statul din afară" (*Statul*, III, 415^{E}). Prezența și sarcinile acestei categorii sociale în Statul Ideal învederează cît de conștient era Platon de faptul că în statul său „Ideal", bazat pe inegalitate, numai prin forța materială se va putea asigura echilibrul și ordinea.

c. *Meșteșugarii și cultivatorii pămîntului*, oameni ai „pîntecelui", incapabili — afirmă ideologul aristocrației — de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult cumpătarea. Rostul lor este acela de a produce alimentele și uneltele necesare statului. Lipsiți, în concepția lui Platon, de capacități intelectuale și morale alese, ei muncesc dar n-au dreptul să ia parte la viața politică.

Enumerarea de mai sus nu cuprinde, după cum se vede, pe sclavi. Ei există dar, neconsiderîndu-i membri ai societății, Platon nu găsește de cuviință să-i pomenească. Ei nu sînt decît mijloace materiale de care *Statul* dispune, alături de case, pămînturi, unelte și vite.

Spuneam mai sus că Platon nu iubeşte desfrîul, ca unul care toceşte şi mintea şi curajul. Celor din categoriile superioare — filosofi şi paznici — Platon le cere să instituie comunitatea averilor şi a femeilor, viaţa în comun, mese comune. Ei trebuie să renunţe la creşterea copiilor, care, dacă sînt normal conformaţi, sînt luaţi de la mamele lor şi daţi în grija statului, acesta urmînd să se ocupe de educarea lor. În acest scop, Platon elaborează un complex sistem educativ în care cultivarea muzicii şi a gimnasticii ocupă un rol important.

4. În literatura referitoare la gîndirea socială a lui Platon apare adesea opinia după care filosoful ar fi adept al comunismului. O spun, între alţii: Kautsky, Charles Rappaport, Gérard Walter, iar la noi Cezar Papacostea, Al. Claudian şi nu numai ei.

Sînt păreri care trec peste faptul că Platon nu recomandă comunitatea averilor şi a femeilor stării a treia — meşteşugarii, cultivatorii de pămînt —, aşadar masei largi de oameni liberi, ci exclusiv celor două categorii dominante. Aceasta suscită întrebarea asupra cauzei pentru care Platon recomandă comunitatea de bunuri.

Răspunsul la această întrebare îl dă însuşi Platon. Trăind într-o perioadă istorică în care dezbinarea între membrii păturilor *dominante* ameninţase în repetate rînduri fiinţa statului atenian, Platon meditează la suprimarea dezbinării. El constată că principala cauză a acesteia este legată de deosebirea de averi (de pildă, în *Statul*, IV, 423^{A} sq.). Scopul comunităţii de bunuri, preconizată doar pentru filosofi şi paznici, este acela de a suprima conflictele de ordin economic sau familial, ***pentru a întări astfel unitatea păturii dominante*** în lupta socială. În adevăr, referitor la instituirea comunităţii printre paznici, Platon spune: „La aceştia aproape că nu va mai fi vorba de acţiuni în justiţie şi reclamaţii ale unora împotriva altora; căci ei nu mai posedă doar nimic altceva al lor decît trupul, iar toate celelalte sînt comune. Astfel sînt feriţi ei de toate certurile care apar între oameni din pricină că dispun de averi, copii sau rude". (*Statul*, V, 464^{DE}).

Prin urmare e vorba de o comunitate de bunuri cu caracter de clasă. Scopul nu este suprimarea deosebirilor antagonice, economice şi politice, dintre oameni, ci salvgardarea acestor deosebiri prin întărirea poziţiei clasei dominante. Conceptul de comunism implică notele de proprietate colectivă pentru toţi oamenii, de suprimare a exploatării omului de către om, de desfiinţare a claselor sociale, de instaurarea posibilităţilor egale pentru toţi oamenii, : a democraţiei şi libertăţii generalizate. Acestea nu se găsesc în statul platonician Ideal.

De altfel nici nu puteau fi concepute atunci, într-o epocă ce nu oferea nicidecum premisele a ceea ce numim comunism. A atribui lui Platon concepţii comuniste (unii au vorbit chiar de bolşevism!) constituie un anacronism.

Colectivitatea patrimonială şi matrimonială preconizată de Platon avea şi nu putea să nu aibă acelaşi caracter de castă ca şi concepţia sa despre dreptatea pe care organizaţia aristocratic-colectivistă era prezumată a o susţine.

Dreptatea platoniciană îşi primea sensul de la componenţa ei, constituită din cele trei virtuţi. Ştim însă că distincţia între ele — raţiunea, curajul, cumpătarea — era reversul unei acute inegalităţi sociale. Dreptatea, considera filosoful, urma la nevoie să fie impusă prin forţă celor ce se împotriveau legii instituite de cei „de sus" (Vd. *Statul*, III, 415 ^{E}). Nedreptate, adaugă Platon, este „răscoala unei părţi a sufletului împotriva întregului acestuia" (*Statul*, IV, 444^{B}), se subînţelege fără echivoc posibil, a masei împotriva celor două caste suprapuse.

Teza platoniciană a comunităţii bunurilor reprezenta o fortificaţie teoretică a sistemului social sclavagist ca şi a sistemului politic clădit pe ideea rupturii dintre „elite" şi plebe. Autorul ei se inspirase îndeaproape din constituţia acut antidemocratică a Spartei.

Dacă în lucrarea sa de adîncă bătrîneţe, *Legile*, gînditorul renunţă la principiul comunităţii, o face nu pentru că între timp ar fi renunţat la idealul său politic, ci pentru că, aşa cum el însuşi o spune, acesta e „prea frumos" ca să poată fi înfăptuit de oameni aşa cum sînt ei, cu virtuţi dar şi cu mari slăbiciuni. El îşi va atenua antidemocratis-

mul nu pentru că şi-ar fi revizuit opinia asupra legitimităţii statului aristocratic, dar pentru că îşi dăduse seama pe parcurs că pentru a-l susţine trebuie statornicite instituţii care, spre a fi viabile, trebuie să fie concepute în mod cît de cît realist.

5. Vorbeam de anacronism. Trebuie să ne ferim de el şi atunci cînd ni se pare că textul dialogurilor s-ar potrivi unor teze teoretice moderne de care ne simţim ataşaţi, ca şi atunci cînd contravine acestora.

Dacă socotim criticabilă convingerea platoniciană asupra posibilităţii de a construi o societate prin simplu efort logic, indiferent faţă de realitate şi imperativele ei, ne permitem s-o facem deoarece avem suficiente temeiuri să credem că, în epoca sa, a fost posibilă şi o altă concepţie, mai apropiată de înţelegerea ştiinţifică a raportului dintre existenţa socială şi teoria socială. Ne-o arată Aristotel care, deşi ia ca punct de plecare, în spiritul aceluiaşi idealism istoric ca şi cel platonician, tot un anumit *concept* de organizare socială, totuşi, spre deosebire de Platon, îşi dă seama că trebuie, înainte de a încerca să-l transpună în fapt, să-l confrunte cu societăţile vii şi întreprinde în acest scop împreună cu elevii săi un studiu amănunţit privitor la constituţiile a peste o sută cincizeci de *polis*-uri.

E discutabil dacă, procedînd aşa cum a procedat, Platon ar urma să primească eticheta de subiectivist. Pentru el schema Ideală prototip avea atributul de Real obiectual, primordial faţă de orice subiect. Îi părea că se impune individualului, aşa cum pentru noi are asupra acestuia autoritate legea socială obiectuală.

Dacă însă paşii săi nu se îndreptau, ca ai lui Aristotel, în direcţia în care ar fi putut să fie întîlnită cîndva calea ştiinţei, aceasta se datoreşte în mod apreciabil opţiunii sale ideologice proaristocratice. Întrevedem firul subtextual pe care se însăilează enunţurile sale de text: viaţa, societatea, omul depind de zei: „Nu omul, ci divinitatea e măsura tuturor lucrurilor" (*Legi*, IV, 716[C]); „Sîntem proprietatea zeilor" (*Ibidem*, X, 906 [A]). Or, societăţile „dirijate de descendenţii ori preferaţii zeilor" au fost din vechime societăţi aristocratice, plăcute simpatizanţilor acestora. Exemplul

cel mai la-ndemînă: Sparta cea aristocratică, diriguită de un sfat de bătrîni, considerați a-și fi primit investitura de la Heracles și, prin acesta, de la Zeus. Platon admiră regimul spartan, în timp ce regimul prodemocratului ateu, Pericle, e blamat de el în repetate rînduri (de pildă în *Gorgias*, 515 *D*). Pe de altă parte divinitatea, proclamă el, e rațională, e suprema personificare a Rațiunii. Dacă potrivit convingerii profunde a lui Platon principiul Statului Ideal e comandat de rațiune, el este expresie a Rațiunii divine și tocmai ca atare suficient întemeiat, real; înainte deci ca formula Statului Ideal să instituie un regim bigot, dominat în spirit proaristocratic de filosofi și paznici, el se inspiră dintr-o gîndire a cărei raționalitate este una de *atașament* (ideologic) față de doctrina aristocratico-religioasă.

Psihologismul în virtutea căruia putem gîndi despre structura societății după normele psihologiei individuale este pentru noi eronat, dar pentru Platon un adevăr atît de evident încît nici o clipă nu se gîndește să-l justifice: societatea fiind organism viu ca și omul, viața fiind un apanaj al Ideii ca și a tot ce e divin, urmează că organismele dotate cu viață, fie socială, fie individuală, poartă aceeași pecete divină, care e una singură. Deci adevărul organismului uman e identic cu adevărul celui social. Organicismul teoriei sale sociale e un corolar al psihologismului său teologic: ierarhia organelor trupului corespunde unui plan divin, ierarhia organelor societății — ale „sufletului" social cum se exprimă scolarhul Academiei — de asemenea. Nesupunerea celor „de jos" este deopotrivă nedreptate și impietate.

Platon a dorit să fie un reformator dar nu un revoluționar. Gîndirea politică antirevoluționară a invocat vreme de douăzeci și patru de secole și continuă să invoce și azi în sprijinul ei organicismul social al lui Platon.

6. Cea de a doua structură a teoriei Ideilor conduce către un fel modificat de a vedea omul și societatea, dens de valori dialectice, îmbinate cu o vădită tendință de mlădiere a politologiei proaristocratice în spiritul, dacă nu al compromisului cu democratismul, măcar al grijii de a nu-l mai întărîta.

În *Critias*, în *Omul politic*, în *Legi*, în unele scrisori, Platon manifestă înțelegere pentru complexitatea concretă a vieții sociale. Cel ce fusese apărător al Ideii pure, non-contradictorii, de tip eleat, ne recomandă acum să folosim în interesul Statului contrastele dintre oameni, „reunirea lor mutuală" (*Omul politic*, 309 B).

Binele social nu mai e presupus ca unul ce ar avea caracter rigid și imuabil; trebuie admis că are caracter variabil în raport cu diversitatea situațiilor, care poate fi foarte bogată.

Legea normativă trebuie să fie una singură, corespunzător tezei unității Ideii de Stat. Dar acum teoria legii include concepția „heraclitică" referitoare la multiplicitate calitativă. Puterea politică nici acum nu trebuie să fie una democratică, deci nu are nevoie să aștepte vreo confirmare din partea mulțimii. Cu toate acestea, nu trebuie neglijat obiectivul de a armoniza unitatea legii cu situațiile variate și complexe pe care viața le impune pe ordinea de zi: nu e posibil, notează Platon, ca articolele de lege, inevitabil generalizatoare, deci *simple*, să fie luate ca atare în multitudinea faptelor concrete care nu sînt niciodată simple. Aceasta impune omului politic înțelept să aplice legea într-un mod diferențiat. Iată cuvinte admirabile: „între oameni precum și între actele lor există neasemănare, fără a mai pune la socoteală și faptul că cele omenești nu stau niciodată pe loc; din această cauză în nici un domeniu nu se poate formula o normă a cărei enunțare simplă să aibă valabilitate absolută, în toate privințele, fără excepție și o dată pentru totdeauna." (*ibidem*, 294 AB). Teza după care Legea e tot una cu Rațiunea divină rămîne în vigoare, dar nu-l mai împiedică acum pe Platon să admită caracterul doar aproximativ al adecvării dintre dispoziția legală și Dreptate, deoarece chiar cel mai înțelept dintre conducători e om, deci supus erorii. Apoi, regula trebuie să se plece în fața excepției. În timp ce în dialogul *Statul*, guvernat de prima structură a teoriei Ideilor, cugetarea social-politică gravitase în jurul temei Ideilor, a Principiilor transcendente și imuabile, în *Legi*, lucrare dominată de cea de a doua structură, situația e inversată. Principiile există, dar gînditorul

nu se ocupă de ele, ci se menține tot timpul în sfera faptelor palpabile, în acea lume a relațiilor sociale unde întîlnim îmbinarea dintre bine și rău, unde dimensiunile variază, unde măsurile luate de autoritatea din Stat trebuie să țină socoteală de „măsura" singulară a fiecărei situații.

Conținutul regimului politic continuă să aibă un caracter proaristocratic. Dar metodele sale au devenit după cum se vede mult mai suple. Atunci cînd, în final, va transmite prietenilor săi din Siracuza sfaturi politice, îi va povățui să păstreze o putere centrală — monarhică sau trierarhică (avînd caracter evident proaristocratic) — dar fără să se opună la instituirea și a unei Adunări populare, destinată să potolească îndîrjirea partidelor politice adverse.

În acord cu realificarea lumii sensibile și cu dialectificarea celei Ideale, magistrul Academiei privește acum realul social în spiritul cerinței ca Ideile să fie gîndite de omul politic în chip dinamic, mulat după varietatea situațiilor, după caracterul concret, încărcat de relativitate, al acestora.

Dacă totuși textele în care această meditație modificată își are sediul nu au caracter univoc, ci adesea reținut, dubitativ și uneori neunitar, acest lucru e semnul faptului că avansul dialectic al gîndirii sociale platoniciene are loc și acum în cadrul autodezbaterii heraclito-eleatice.

X. CRONOLOGIE

1. Nu ne propunem în acest capitol să dăm rezumatul dialogurilor și nici măcar să enumerăm temele tratate în fiecare din ele. Ceea ce intenționăm este de a pune în mîna cititorului un fir diriguitor, mărturisind despre drumul, despre continuitatea care, dincolo de diversitatea de labirint pe care pare să o prezinte edificiul operii platoniciene, unește între ele dialogurile.

În speța noastră, drumurile, firele diriguitoare sînt mai multe, iar ceea ce are pentru unii înfățișare de labirint, este pentru alții o construcție, unică în felul ei, dar străbătută de o logică arhitectonică întru totul coerentă.

Urmărirea măcar a unuia din traseele care învederează continuitatea cugetării lui Platon — dincolo de multiplicitatea tematică, de discontinuitatea structurală şi de modificările de orientare pe care le impune disputa cu sine a filosofului — trebuie considerată şi ca o ripostă dată acelor interpreţi, numeroşi, care, cu intensităţi variate, blamează opera consemnată în Dialoguri, ca neunitară.

În privinţa înşiruirii titlurilor de mai jos: dacă referitor la ordinea *dintre* grupurile de dialoguri, aşa cum a fost menţionată la începutul prezentului text, ne bizuim pe un coeficient de siguranţă suficient de mare, în ceea ce priveşte însă cronologia din *interiorul* fiecărui grup şi mai ales acela al dialogurilor de tinereţe incertitudinea nu e neglijabilă. De aceea formulele de legătură şi de ascensiune a gîndirii pe care le propunem trebuie luate doar ca probabile. Ele sînt voit simplificatoare, neglijînd repetările, reluările pe alt plan ori din alt punct de vedere, desfăşurările în evantai. Considerarea acestora, ca şi a variantelor posibile nu ar modifica însă în mod notabil imaginea de ansamblu.

În orice caz, dialoguri care, în cadrul fiecărui grup, apar învecinate sau aproape învecinate, e posibil să fi fost concepute ori chiar scrise în unul şi acelaşi moment de reflexie.

Dar în asemenea cazuri, îndoielnice, succesiunea logică, mai discernabilă decît cea cronologică, nu este oare ea însăşi o bună călăuză?

Spuneam că dialogurile pot fi examinate după variate criterii, unele aplicate textului, altele diferitelor nivele ale subtextului. Ocolim chestiunea temelor speciale, mai mult sau mai puţin restrînse, de o copleşitoare bogăţie, în privinţa cărora filosoful Ideilor îşi face cunoscut punctul de vedere. Cuprindem dialogurile într-un itinerar ce are în vedere nu altceva decît procesul de formare şi modificare a liniei teoretice generale a platonismului.

2. A. **Dialogurile primei faze structurale.** Înclinăm să distingem în cadrul acestei faze o primă subgrupă — *Hippias minor*, *Hippias maior*, *Protagoras*, *Ion*, *Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Alcibiade I*, *Charmides*, *Lahes*, *Lysis*,

Eutyphron, *Gorgias* în care linia teoretică a sistemului platonician, deşi discernabilă, abia dacă se lasă întrevăzută; ea se deduce cîteodată mai sigur chemînd în ajutorul interpretului modul în care punerea problemei şi cursul clarificării ei sînt date în dialoguri ulterioare. Nu avem încă sistemul Ideilor *în formă teoretică*, ci practică; îl distingem cîteodată mai degrabă *în potenţă* decît *în act*. Accentul e pus pe căutări. Lucrările ce le urmează, după divertismentul din *Menexenos* şi începînd cu *Menon*, sînt mai lămuritoare, înclină mai mult către răspunsuri privitoare la partea statornică a sistemului, către explicitarea punctelor aflate în autolitigiu şi a preferinţelor ce ar prezida dezlegarea lor.

a. *Hippias minor*. Nu sîntem siguri că a fost în adevăr prima lucrare platoniciană, dar dacă aşa au stat lucrurile, atunci faptul că are ca temă pe aceea a *esenţei omului* ar fi semnificativ pentru destinaţia întregii opere, aşa cum a fost schiţată la începutul prezentului text. Ideea-cheie constă în convingerea că spre a defini această esenţă criteriul nu trebuie să fie acela al *practicii* — prin natura ei diversă, de ordinul individualului, chiar dacă ea constă în *fapte bune* — ci un criteriu de ordin intelectiv, teoretic, anume acela al *capacităţii de cunoaştere ştiinţifică*, chiar dacă deţinătorul unei asemenea cunoaşteri ar comite, prin absurd, fapte *rele*. În fond Platon înclină să admită că ştiinţa este cu necesitate ştiinţa Binelui şi că aceasta exclude practicarea răului, dar în faţa jenantelor discrepanţe care s-ar putea totuşi ivi între principiul cunoaşterii veritabile ce tinde spre absolutul eleeat şi practica umană împestriţată de posibilităţi opuse de tip heraclitic, Platon preferă să se abţină de la un răspuns categoric.

b. *Hippias maior*. Dacă prima temă pe care o include Principiul Omului este cunoaşterea *Binelui*, acest din urmă concept cheamă după sine în mod imperios tema *Frumosului*, obiectul nemijlocit al dialogului în cauză. Dar, mijlocit, chestiunea teoretică e de ordin mai general. Deşi sub un aspect Binele şi Frumosul ar trebui să fie indisolubil unite, ele totuşi sînt concepte separate, aflate în relaţie. Pe de altă parte însă conceptul presupune *absolutitate*. Or, aceasta

ar exclude predicaţia şi ar face deci imposibil un enunţ de tipul „Frumosul este Bun"; dar nu e admisibil să renunţăm la un atare enunţ. Cum putem deci înţelege esenţa umană, pe de o parte, noţiunea absolută de concept, pe de altă parte? Chestiunea rămîne deschisă.

c. *Ion.* Trecem astfel la tema *esteticului.* Împreună cu aceea a *eticului* formează mediul de cultură în care prinde fiinţă teoria Ideilor. Implicaţia de text ce transpare mai uşor atinge chestiunea de a statornici dacă opera poetică, fiind de inspiraţie divină, n-ar trebui să fie de domeniul purei raţionalităţi, dat fiind că divinitatea nu poate fi decît raţională. Pe de altă parte pare însă evident că fiind odrasla *entuziasmului*, ca expresie a inspiraţiei, poeticul este de tipul unei ţîşniri pasionale care angajează alt domeniu psihic decît cel al raţiunii. Dacă însă aspiraţia către frumos este inerentă esenţei umane, nu ar rezulta de aici o contracarare a tezei ce afirmă raţionalitatea acestei esenţe? Ne întrebăm dacă nu cumva dificultatea teoretică resimţită aici de către Platon atinge un strat mai profund al meditaţiei sale: inteligibilul absolut e diametral opus sensibilului; inteligibilul suprem, Binele e înfrăţit cu Frumosul (e un frate „mai mare" al acestuia!); Frumosul este însă nu pur şi simplu principiul frumuseţilor sensibile dar, *sui-generis*, o ipostaziere Ideală a sensibilului. Cum poate fi integrată aceasta din urmă într-o viziune care separă radical (în chip parmenidian) sensibilul de inteligibil?

d. *Protagoras.* Se impune, cum vedem, continuarea cercetării pe tema esenţei umane. Esenţa omului este virtutea lui. Deci, tema *virtuţii.* Sub aparenţa dialogului Socrate-Protagoras, maestrul Academiei discută cu sine însuşi chestiunea de a şti cum poate fi conciliată teza *Virtuţii*, ca principiu unitar, absolut şi mereu acelaşi, cu faptul că, pe de altă parte, virtutea presupune multiplicitate (ea e înţelepciune + curaj + temperanţă + pietate, etc.), relativitate (variabilitate în funcţie de împrejurări), ambele cu caracter heraclitic. Dilema: virtutea poate sau nu poate fi învăţată, lăsată aici fără răspuns, e doar aparentă, destinată, cum se va vedea curînd, să pregătească teza gnoseologică a anamnezei.

e. *Apărarea lui Socrate*. Este oare acest dialog, ca şi *Criton*, doar un act de cinstire a învăţătorului, cum se afirmă întotdeauna? Înclinăm să credem că patetica glorificare a lui Socrate are, dincolo de incontestabilul ei caracter omagial şi un altul, intrinsec platonician. Socrate întruchipează o esenţă, cea de Înţelepciune-Moralitate, pe care nici o sentinţă destinată să suprime pe *individul* Socrate nu o poate, necum ucide, dar nici măcar ştirbi. Omagiul se îndreaptă deci şi către *principiul* esenţei, al imuabilităţii ei, aşa cum va fi fundamentată de teoria Ideilor. *Pentru că* Socrate întruchipează *Principiul*, este el şi va fi în atîtea dialoguri ulterioare — pare să motiveze Platon — purtătorul de cuvînt al Ideii platoniciene, măcar atîta timp, sau aproape, cît Platon va crede în atributul de „puritate" al acesteia.

f. *Criton*. Strîns legat de dialogul anterior, se afirmă ca o explicitare a conceptelor universale pe care le întruchipează Socrate, dincolo de fiinţarea lui individuală: al Dreptăţii Abstracte, al Legalităţii, al Civismului.

g. *Alcibiade I*. (Dialog a cărui autenticitate platoniciană nu e unanim admisă). Prin tema *Binelui*, revenim în miezul ideaţiei-cheie. Principiul Binelui ca universal, ca substanţă etică a esenţei omului, implică transgresarea a tot ceea ce ţine de trupesc, de sensibilul cotidian. Această operaţie este şi o chestiune de educaţie. Autorul dialogului crede cu forţă în însemnătatea acesteia, dar se întreabă în ce fel oare procedeele educative, asociate, toate, practicii concrete, ar fi susceptibile să ducă pe individ către Virtutea-Bine, care e un „în-sine", şi ca atare incompatibil cu faptul „dobîndirii". Dacă tocmai în acest context se pronunţă el ca un adversar al democraţiei în genere, al celei pericleiene în special, o face, bănuim, îmboldit de gîndul de a evoca în aşa fel idealul său de Bine-Virtute încît să apară, în imuabilitatea şi „nobleţea" lui, străină de preceptele şi practicile democraţiei ateniene. Atingem faţeta ideologică a conceptului de Idee.

h. *Charmides*. Cercetînd tema *Înţelepciunii*, ajungem la vasta problemă a *cunoaşterii*. Autorul ne pofteşte pe o platformă de unde se deschid perspective spre un larg peisaj

al doctrinei Ideilor, inclusiv spre anumite „surpături" teoretice ce stîrnesc dezbaterea cu sine. Este vorba de problema raportului între *cunoașterea teoretică și cea practică*, între principiile cele mai generale și cunoștințele utilitare solicitate de existența materială. Înțelepciunea vizată, ca gîndire teoretică, nu are caracter utilitar direct, deși prin aceasta nu e mai puțin prețioasă (175 [E]). Nu e vorba de a neglija cunoștințele practice, ci de a fi conștienți de faptul că sînt altceva decît Cunoașterea. Aceasta este „cunoașterea cunoștințelor [adică a *temeiurilor* ce fac posibile cunoștințele practice — n.n.] ... și cunoaștere a ei însăși" [adică a însăși cunoașterii — n.n.] (166 [C]). Obiectul ei sînt deci principii generale și în ultima analiză Binele (Ideea de Bine), a raportului ei cu Răul. Platon rămîne dubitativ asupra modului în care ar putea fi aduse pe același teren teoretic sfere de cunoștințe opuse, chiar contradictorii — prin caracterul Absolut al Cunoașterii și cel relativ al cunoștințelor — deși nu e cu putință neglijarea vreuneia din ele. Este însă sigur de inconvenientele subiectivismului în genere și în special a celui socratic, în virtutea căruia înțelepciunea s-ar defini prin „cunoașterea de sineînsuși": în adevăr aceasta din urmă presupune criterii care nu pot fi decît *premergătoare* și *universale*, obiectuale în raport cu sinele. Așadar, știința acestor criterii se cere însușită *în prealabil* deoarece condiționează cunoașterea „de sine". Iată-ne deci în fața primei afirmări manifeste a fundamentalei distincții dintre platonism și socratism.

i. *Lahes.* În legătură cu tema *curajului*, sîntem din nou avertizați să nu abordăm tema virtuții morale luînd drept criteriu individualul. Accentul este pus de astădată pe caracterul contradictoriu al individualului. Năzuim spre universal, spre Principiu, așa cum acesta e asociat cognoscibilului absolut, Binele, care sînt străine de contradicție. Dar cercetătorul se află ca descumpănit în fața întrebării: cum putem oare determina raportul între atare entități sublime — al căror adevăr e indubitabil, dar care depășesc umanul — și sarcinile educației, destinată oamenilor, așa cum sînt, adică diverși, contradictorii? Un dialog în

care, prin tema contradicției, se evidențiază frontul principal al autodisputei heraclito-eleate.

j. *Lysis*. Fondul frămîntării teoretice pare același ca în *Lahes*, de astă dată pe tema *prieteniei*. În timp ce individualul e contradictoriu — în speță omul, care e bun și rău — universalul exprimat în Ideea de prieten (Prietenul în sine), liber de contradictoriu, trebuie să fie singurul far călăuzitor. În partea finală apare însă net reticența față de adoptarea concluziei ce astfel s-ar impune. Faptul e de înțeles, căci tema prieteniei, aleasă poate de Maestru pentru a se pune în maximum de dificultate, este, alături de aceea a iubirii, în cea mai mare măsură plină de vibrația vieții, este o delicată afirmare a complexității sensibilității umane, deci a acelui sensibil pe care teoria inteligibilului pur ar cere să-l circumscriem în altă lume.

k. *Eutyphron*. O temă nouă, aceea a *religiei pozitive*, grecești, pune probleme noi aceluia care a ales calea divinei Idei. Zeii grecilor, concepuți aidoma oamenilor, nu pot fi mai puțin hărțuiți de contradicții decît sînt oamenii, așa cum s-a văzut din cele două dialoguri anterioare. Pietatea față de zei este totuși o virtute. Se pune problema de a afla în ce fel se poate depăși impasul. Autorul pare să pledeze pentru o religie care — spre deosebire de aceea a mitologiei populare grecești — să fie subordonată eticului, deci Ideii de Bine. Noul constă în faptul că tema religiei, subiect încă neexaminat dar de majoră însemnătate pentru spiritul de devoțiune al scolarhului Academiei, e cercetată în spiritul principiului Ideii. Intuim de pe acum — textul nu ne-o spune — unul din impasurile teoretice din care Platon nu va ieși niciodată, cumpănind între mai multe răspunsuri: raportul dintre Idei (cea supremă de Bine, mai ales) și conceptul de supremă divinitate.

l. *Gorgias*. Se părea că, de astădată pe tema *retoricii*, continuă dezbaterea din *Charmides* asupra problemei Înțelepciunii (Cunoașterea teoretică). Eroarea cea mai semnificativă comisă de acei exponenți ai subiectivismului care ar fi sofiștii de tipul lui Gorgias ori Callicles constă în a crede că folosindu-se accidentala „putere de a convinge prin cuvînt", auditorul ar putea fi condus spre Adevărul

autentic; şi aceasta nu pe terenul adevărurilor universale, ci pe acela al opiniei, al preferinţelor schimbătoare proprii neştiutorilor, invocînd plăcerile senzoriale ori politica intereselor mărunte. Înţelepciunea tinde dimpotrivă spre Principiul Binelui care e Absolut, constant, non-contradictoriu (503 *CD*), indisolubil unit cu Dreptatea, conform Divinului, deci Adevărului, Curajului şi Temperanţei; este deopotrivă temeiul a ceea ce numim *cosmos* (rînduiala lumii). Cel ce cultivă înţelepciunea astfel definită liberează sufletul de „mormîntul" trupului (*sêma-sôma*, faimos joc de cuvinte) şi-i deschide accesul spre singura autentică fericire care este doar cea postsepulcrală.

m. *Menexenos.* S-ar zice, un *intermezzo*: acordîndu-şi parcă un moment de relaxare, Platon scrie o corosivă satiră politică împotriva demagogiei oficiale pseudo-democratice şi patriotarde; textul e cu atît mai savuros cu cît s-ar potrivi de minune şi altor ambianţe politice ulterioare, dintre cele mai neprevăzute. Reţinem însă că pentru ilustrare autorul alege demagogia, să zicem „de stînga", nu şi pe cea „de dreapta", ceea ce conferă, indirect, acestei piese literare caracterul de prim *manifest politic*, platonician. Un text în care aristocraţia e vădit cruţată.

n. *Menon.* După „pauză", reluăm călătoria teoretică, privim în urmă pentru o mai bună orientare şi pune pe noi stăpînire gîndul că în dialogurile *Charmides-Gorgias* s-a auzit vocea unui crainic din „anticameră". Paşii noştri au fost astfel călăuziţi spre incinta în care păşim acum: este prima *afirmare directă* — dar nu mai mult decît atît — *a teoriei Ideilor.*

Luîndu-se ca start teza anterior instituită a caracterului unic al Virtuţii, ca principiu universal care-şi subordonează speciile de virtute, se pune problema originii în conştiinţa noastră a noţiunii ce-i corespunde. De aici, teoria gnoseologică a anamnezei; alternativa „virtutea se învaţă ori nu se învaţă?" e o falsă alternativă: ca reminiscenţă înăscută, ea este o condiţie *prealabilă* învăţăturii, dar ca prezenţă conştientă, condiţionată de actul educativ prin care ne-o „reamintim", ea este ulterioară, este un *produs* al învăţăturii. Putem avea însă şi *opinii* pe care ulterior învăţătura

să le întărească doar, dovedindu-se a fi fost „opinii drepte". Platon își dă seama că lucrurile sînt complicate. Discutînd cu interlocutorul său imaginar, el cumpănește între cele două orientări opuse, eleatică și heraclitică, prin a căror prismă s-ar putea privi Ideea (constantă care se afla în afara discuției). Eleatismul ne împinge să punem accentul pe caracterul de dat înăscut, *in-format*, refractar modulației, al conceptului, în timp ce heraclitismul solicită accentuarea procesului *format*-educativ, transformator. În *Menon* se reliefează interesul teoreticianului Ideii pentru matematici.

o. *Euthydemos.* Nu e cumva un mod glumeț, aproape bufon al filosofului de a pune (a se pune?) în gardă împotriva unui eleatism extrem și ca atare absurd? Dacă neglijăm concretitudinea adevărului, relativul, heteroraportul, predicația contradictorie, devenim ridicoli. Am hazarda să presupunem că avem aici o uvertură jucăușă la ceea ce se va săvîrși în *Parmenide* la modul grav (critica eleatismului Ideii). Dacă Platon va fi fost cumva hărțuit de obiecțiile stîrnite de Absolutitatea rigidă a Ideii, se va fi gîndit să le contracareze prin autoironie, lăsînd să se vadă cum știe și el, luînd Absolutul în mod înțepenit, să ajungă la caricatura lui. Dar, să nu ne înșelăm, ilustrația veselilor certăreți Euthydemos și Dionysodor e luată exclusiv din lumea concretului pămîntesc.

p. *Cratylos.* În problema *limbii*, e reluată discuția: eleatism ori heraclitism. E un punct de vedere nou, acela al relației dintre semnificat (universal) și semnificant, care fiind un complex de sunete e concretitudine, imagine, de ordinul diversității. Nu avem acces spre universal decît prin semn lingvistic iar acesta e de natură opusă universalului. Deși în imposibilitate de a răspunde la o asemenea întrebare, Platon este aici mînat cu largă precădere de atitudinea antiheraclitică: denunță inconsistența a ceea ce e curgător, variabil flux al schimbărilor. Simte oare nevoia s-o facă după ce, în *Euthydemos* atacase eleatismul dur? Sau înainte de aceasta?

q. *Symposion.* Pe tema *iubirii*, *prima expunere desfășurată a principiului Ideii și a atributelor acesteia* (211 ^{AB});

e desemnată în opoziţie cu individualul, cu concretul care în diverse ipostaze ocupă aici, doar el, atenţia tuturor interlocutorilor lui Socrate. „Dragostea platonică" este dragoste de Valori în sine, îmbrăţişare a sferei Ideilor. Dar tocmai filosoful e cel ce poartă misiunea acestui act. De aici o suavă definiţie a filosofului (204 ^{B}). Ştim însă că obiectul iubirii e Frumosul iar Ideea de Frumos e înfrăţită cu Ideea supremă, cea de Bine. Erosul dobîndeşte aici în sistemul platonician o funcţie ce pătrunde pe aceea a Ideii, fapt care a atras atenţia psihanaliştilor. E vibrantă şi stimulativă imaginea filosofului care, însufleţit de pasiune, caută, în miezul celor mai subtile abstracţii spre care tinde raţiunea lui, Frumosul.

Abordîndu-se tema modalităţii apropierii de Idee, ni se oferă o schiţă a căii gnoseologice ascendente (211 ^{BC}).

r. *Phaidon.* Discuţia atacă chestiunea sensului vieţii şi morţii. Prilej pentru *dezvoltarea* teoriei Ideilor, mai ales sub aspectul ei gnoseologic. Trecînd printr-o expunere desfăşurată a teoriei anamnezei, doar evocată în dialogurile anterioare, Platon trece analiza în planul inteligibilului pur. Tema Ideii este amplificată prin precizarea ipostazelor ei de obiect al Cunoaşterii, de Raţionalitate şi Divinitate, de principiu al Identităţii, Realităţii şi Adevărului, toate absolute. Parcurgem enumerarea argumentelor în sprijinul tezei nemuririi Sufletului, etern depozitar al „reminiscenţelor" Ideale.

Ca şi în alte dialoguri, textul lui *Phaidon* culminează într-un mit escatologic. În controversa, veche şi neîncheiată, privind rolul mitului în expunerile platoniciene, găseşte în dialogul de faţă un sprijin teza conform căreia teoreticianul Ideii se adresează folclorului mitologic (în speţă, la 110^{B}), atunci cînd i se pare că găseşte în el un gen de intuire a principiilor sale teoretice. Dă, fireşte, mitului o turnură nouă şi o integrare literară cu totul personală, făcîndu-l să ne reapară trăind, în plan poetic, atmosfera teoriei Ideilor.

De la 103 ^{E}, textul depozitează un fond cuprinzător a ceea ce, în cadrul autodezbaterii, am numit *dialectică evadată.*

8. *Phaidros*. Conceptul iubirii, din *Symposion* — dialog pe care *Phaidros* pare să-l continue — conduce către problema *metodei* gnoseologice, căci iubirea ce se orientează spre Idee și face astfel legătura de „intermediar" între subiectul și obiectul cunoașterii, nu este decît ipostaza afectivă a demersului logic cu care, în platonism, formează un singur corp. Deci lui Platon i se impune, acum drept corolar, studiul acestui din urmă demers. Faptul că gînditorul nostru o face luînd în discuție *tema discursului retoric* e ușor de înțeles. Acesta din urmă e familiar sofiștilor. Or, dînd aici curs, ca și în alte locuri, patimii sale împotriva sofiștilor în general și răpindu-și astfel posibilitatea de a proceda la un examen calm, judicios, ce i-ar fi permis să diferențieze printre sofiști pe creatorii de valori filosofice autentice din secolul V, Magistrului Academiei îi place să pună metoda sa în opoziție cu cea a discursului sofistic, adică a discursului ce folosește o metodă rea. Știm din *Gorgias* care sînt păcatele sofiștilor. Ele guvernează și discursul lor. Prin contrast, discursul cel bun — ale cărui însușiri Ideale sînt enumerate la 270 ^{D} sq. — e cel ce se inspiră din planul Ideal și-și propune să ne diriguiască pașii spre Adevăr, folosind „metoda dialectică" (269 ^{B}). E vorba de drumul „în sus" de la individual la universal (265^{D}) și invers. Din nou sîntem împinși să ne gîndim la o dialectică (în sens modern) „evadată", pe temele unitate-multiplicitate și individual-general. Un fapt teoretic nou, semn al procesului de destructurare-restructurare care se anunță, este pus în lumină de textul de la 249 ^{BC}: raportul dintre dubla cale, *synagogê-diaíresis*, și anamneză. Chipul filosofului este acum pus în lumină din punctul de vedere al capacității de a se conduce după ansamblul regulilor metodologice ale bunului discurs (278 ^{D}).

9. *Statul*. Vastă operă platoniciană a cărei caracteristică, după părerea noastră, constă în a ne înfățișa concomitent schema întregului său sistem de gîndire, punctul culminant de afirmare a primei structuri a teoriei Ideii și maxima concentrare de auto-obiecții aduse structurii ce încă domină. Este indicația faptului că procesul de destructurare e în curs de desfășurare, fără însă a fi atins încă punctul critic.

Reamintim că autocontestaţiile au toate caracter heraclitic, împotriva eleatismului Ideii, aşa cum se afirmă în cazul dat ca paradigmă Ideală a unui imaginar stat istoric concret. Este un heraclitism „evadat", care tinde să afecteze sfera Ideilor.

Enunţul valorilor Ideale, guvernate de Ideea de Bine, ocupă în prealabil cîmpul preocupării platoniciene, nu doar spre a ne arăta în ce spirit ar trebui reorganizată societatea, dar şi pentru a statornici sfera axiologică Ideală căreia viaţa societăţii reorganizate i se subordonează prin sacrificarea de către indivizi a persoanei lor individuale, libere. Faţă de fericirea individuală, primează interesul social (IV, 420^{A} sq.). Deşi s-ar putea ca acesta din urmă să fie nesuferit indivizilor, trebuie cultivat, căci identificîndu-se cu Binele, satisface interesul lor, fie şi fără ca ei să-şi dea seama de aceasta. Interesul social e conceput de un gînditor proaristocratic.

Avem în *Statul*, în jurul mitului cavernei (VII, 514^{A} sq.), o evocare alegorică a ansamblului teoriei Ideilor (în structura ei încă actuală). Ea îndeplineşte rolul de a oferi formulei sociale platoniciene fundamentul ei teoretic şi astfel Statului său un punct de sprijin în sfera Principiilor teoretice; poate, un fel de refugiu teoretic atîta timp cît apare improbabil să-şi găsească un reazăm în adeziunea mulţimii. Dacă asociem grandiosul mit escatologic al lui *Er* (X, 614^{B}) cu teza nemuririi sufletului (X, 608^{C} sq.), atunci, dincolo de intenţia lui Platon, se conturează antropologia filosofică avînd ca obiect un om dedublat: existenţa sa materială în planul rigid, antilibertar al Statului „ideal", iar conştiinţa sa, dorită a fi pătrunsă de o felicitate nutrită din planul altei existenţe, pur spirituale, *post mortem*. Or, aceasta din urmă, în lumea abstracţiilor „în sine", nu mai poate fi decît conştiinţa unei abstracţii: conştiinţa Omului-în-sine.

E ultimul efort platonician de a menţine structura teoretică de pînă acum, dar într-un moment cînd, foarte probabil, neliniştea provocată de carenţele ei, de artificialitatea poziţiei care ar continua să le ignoreze, a atins punctul culminant.

B. Dialogurile momentului de cumpănă. Ele mărturisesc că Platon s-a decis să accepte consecințele dezarticulărilor teoretice constatate.

a. *Parmenide.* Într-un context a cărui interpretare e nu se poate mai dificilă, ni se dă autocritica modului, eleatic, în care fusese gîndit pînă acum sistemul Ideilor. Așadar, critica structurii corespunzătoare, supusă destrămării, în urma contradicțiilor ce transpar în *Statul* pe plan teoretic și pe care experiența practică din Sicilia le evidențiase și mai mult. Meditînd asupra lor, Platon își dă seama de faptul că vechea viziune de sistem trebuie schimbată, că — nod al întregii probleme — contradicția nu mai poate fi considerată ca răpind realitatea entității ce o include. Un nou drum trebuie ales, dar Platon nu se pronunță în ce fel anume va merge mai departe.

b. *Theaitetos.* În același spirit ca și dialogul anterior, care se ocupase cu precădere de Idei ca obiect al cunoașterii, cel de față se ocupă de problema cunoașterii obiectului.

Heraclitismul este combătut; insistența cu care se revine de-a lungul dialogului la respingerea mobilismului și relativismului, denunțarea, în consecință, a inconcludenței gnoseologice a senzațiilor, ca unele ce nu pot depăși cîmpul aparențelor, deci al fugitivului, par să denote o atitudine antiheraclitică neschimbată. Dar par numai. Semnificativ pentru locul ocupat de *Theaitetos* în mișcarea gîndirii platoniciene este faptul că unei gnoseologii fundamentate heraclitic nu i se contrapune o alta, în spiritul structurii de pînă acum a sistemului — anamneză, reminiscențe, ineism — ci *nici o alternativă.* E tot o autocritică, de astă dată doar prin implicație. În pofida pledoariei antiheraclitice, Platon acceptă teze care denotă renunțări la poziții anterioare și, în fond, deschid calea heraclitismului: dialectica Bine-Rău pe planul necesității, al inteligibilului (176^{A}); în același plan, caracterul fundamental al cuplurilor de concepte existență—non-existență, asemănare—neasemănare, identitate—diferență, etc. (186^{C}). E vizibil rolul pe care-l are cugetarea matematică în cotitura filosofică la care asistăm.

C. Dialogurile celei de a doua faze structurale. Deşi lipsite de concluzii, cele două dialoguri anterioare lăsau liber accesul către un nou drum: acela al instaurării heraclitismului în lumea Ideilor.

a. *Sofistul.* Iată, alături poate de *Philebos*, capodopera dialecticii, ontologiei şi logicii lui Platon. Ştim bine că e instalată într-o himeră, Ideea-în-sine, dar ştim tot atît de bine că, privind dintr-un alt unghi decît cel platonician, ni se va înfăţişa ca o autentică dialectică a universalului obiectual şi a conceptului.

Nu fără anumite rezerve eleatice, Platon schiţează acum dialectica (în sens modern) a celor cinci Idei fundamentale, care este deopotrivă şi o dialectică a conceptului de Idee, a raporturilor sale din interiorul sferei Ideale, a relaţiilor cu lumea sensibilă acceptată acum ca deplin reală. Cuplul conceptual existenţă—non-existenţă şi reflexiile multiple ce gravitează în jurul acestuia, variatele ipostaze date de filiaţia lui dau întregului dialog caracterul de sediu al principiului contradicţiei dialectice. Spuneam că sîntem în sfera ontologiei şi a logicii. Consemnăm însă un fapt grăitor despre stimulurile care în intimitatea creaţiei platoniciene dau progresiv vigoare, sensuri noi şi în cele din urmă supremaţie, dialecticii. Aceste stimuluri sînt de ordin social, de ordinul existenţei social-umane. Din acest punct de vedere, relevant sub raport materialist-istoric, o linie de continuitate conduce de la dialogul *Statul* la *Sofistul*: după cum în primul din aceste dialoguri principiul Ideii, eleatismul acesteia şi ripostele de tip heraclitic se conturau sub imperiul unor preocupări, interese şi practici de ordin social-politic, aici, în *Sofistul*, restructurarea dialectică se săvîrşeşte sub impulsul unei experienţe social-etice care contrapune unei valori umane autentice, — socotită supremă valoare şi întruchipată de Filosof, aşa cum acesta e definit la 253^{D} — o non-valoare, întrupată, crede Platon, de sofist (221^{C}—232^{A}).

b. *Omul politic.* Titlul dialogului indică, în mare, tema lui. Mai exact, să spunem că tema este aceea a principiilor ce trebuie să călăuzească practica omului politic. De aici, planurile, două la număr, pe care evoluează cugetarea auto-

rului în dialogul de față. Faptul că ele se frîng spre a se întretăia de mai multe ori face ca unitatea tratării să nu apară la prima vedere. Ea există însă, indubitabil. Unul din planuri e acela al normelor *politice* practice. Pe acest teren, surprindem firul de legătură cu tematica analoagă din *Statul*. Pe celălalt plan se desfășoară examenul teoriei *ontologice* și *metodologice* care trebuie să fundamenteze cugetarea politică. În acest punct, o nouă dezvoltare a heraclitismului care dobîndește acum nota de dialectică *socială*. Prin aceasta în textul *Omului politic* continuă într-un nou cîmp teoretic mișcarea filosofică dialectică inaugurată de *Sofistul*.

Se degajă din text noțiunea de *știință politică*, deși nu la modul definiției categoriale și oricîte obiecții ne-ar stîrni felul în care e concepută. Multe pagini, de la 287 ^{B} încolo, sînt consacrate delimitării conceptului de *Politic*, în raport cu altele ce interesează de asemenea practica socială. În acest context, urmărim conceptul de *lege* ca act normativ, inspirat totodată de Principii (Idei) absolute, dar și de acela al *Măsurii*, care domină concretul, relativul și în virtutea căreia urmează ca Absolutul Ideal să satisfacă umanul, cerințele practice infinit variabile.

c. *Timaios*. Dialogul *Sofistul* reabilitase principiul heraclitic al contradicției și-i dăduse statut ontologic iar *Omul politic* îi extinsese aplicarea la social; concomitent avusese loc realificarea lumii sensibile. De aici se impunea cu stringentă necesitate angajarea lui Platon într-un nou teritoriu teoretic: cel al „fizicii". O natură cvasi-nonreală nu crease obligații în acest sens. Ele apar însă acum, inevitabil. Condus de preocupări care sînt primordial abstract-etice și, subordonat, raportate la modul promovării lor social-politice, Platon concepe cercetarea ca filosof. Ca atare va proceda așa încît Principiile teoretice chemate să guverneze soluția să aibă o întemeiere universal-rațională. O asemenea întemeiere presupune însă o considerare unitară a întregului Real, inclusiv deci a naturii, devenită acum și ea reală. Platon spune el însuși că rostul contemplării universului, a unității lui, este impus de acela al cuvenitei înțelegeri a Binelui, a spiritului uman (46 ^{E}—47 ^{ABC}). Ceea ce mar-

chează locul lui *Timaios* este „fizica" lui, în sensul antic grec al termenului — inclusiv cercetarea materiei şi structurii ei — , capitol pînă acum inexistent în opera platoniciană. „Fizica" va îmbrăţişa ceea ce am numi noi, azi, chimia metalelor (58 ^{C} sq.), anatomia umană (72 ^{B} sq.), medicina (82 ^{A} sq.), zoologia (90 ^{E} sq.).

d. *Critias.* Reţinem evocarea de către Platon a unei presupuse forme de viaţă socială trăită de atenieni în trecutul îndepărtat (109^{B}). Platon pare acum preocupat să justifice noua sa atitudine privind reforma socială. Autodezbaterea din *Statul* marcase demolarea vechii structuri a sistemului, dar, dat fiind că aceasta fusese efectul observării dificultăţilor teoretice relevate de planul statului Ideal, trebuise ca planul însuşi să fie abandonat, ceea ce avea, curînd, să se confirme în *Legi.* Ştim însă că problema ce se punea în acest moment nu era pentru Platon cea a adevărului Ideilor, ci aceea a unei alte modalităţi de a concepe structura lor. În vechime, Atena ar fi fost un stat construit conform cu principiul Ideii în compoziţia lui iniţială (109^{D}—112^{E}). Filosoful are aerul să ne spună: „faptul că nu menţin vechiul plan nu înseamnă că a fost în sine, absurd; dovadă că, în alte vremuri, ceva analog a existat; renunţ însă pentru că, dată fiind complexitatea social-umană pe care o relevă contemporaneitatea, nu văd *în ce fel* anume aş putea înfăptui azi proiectul în cauză". Un argument al heraclitismului, dar conceput aşa încît să nu implice dezicerea fermă de eleatism.

e. *Philebos.* Din punctul de vedere al reconstrucţiei dialectice a sistemului Ideilor, *Philebos*, mai ales prin formularea a patru alte Idei de bază, constituie cu *Sofistul* un tot unitar, marcînd un nou şi strălucit avans al heraclitismului, însoţit însă de reînnoite reţineri eleatice.

Din subtextul dialogului se impune atenţiei cititorului tema-cheie a întregii construcţii platoniciene, aceea a Valorilor. Transcendenţa planului lor e din nou subliniată cînd ni se spune solemn că „Binele în sine, cu atributele de autosatisfacere şi autoîmplinire, perfect şi încheiat" (67^{A}), identic, aici, cu Divinul, este dincolo de toate, chiar şi de celelalte Idei (66^{B}); cu atît mai mult dincolo de cele lumeşti

care, în cel mai bun caz, sînt un amestec de înțelepciune și plăcere. Dar o tonalitate nouă se revarsă vremelnic — înainte de retractarea ei definitivă din *Legi* — asupra întregii doctrine. Cu fața întoarsă, pentru un anumit răstimp, spre preferințele simple și bucuriile nevinovate ale oamenilor vii, Platon spune că „e ridicolă... poziția aceluia care se retranșează cu exclusivitate în domeniul celor divine" (62^B) și se gîndește că satisfacerea dorințelor pur și simplu plăcute ar putea fi acomodată glorificării Binelui abstract dacă, în limitele dreptei măsuri, ar fi guvernată de înțelepciune. În *Philebos*, antropologia filosofică a sistemului Ideilor satisface umanismul mai mult decît în alte texte.

Zădărnicită de disputa cu sine, de îndoieli, soluția acomodării lipsește. Dar căutarea ei se arată fructuoasă, căci tocmai ea prilejuiește avansul dialectic salutat mai sus.

f. *Legile.* Domeniul concretului individual este neprielnic filosofiei platoniciene. Îi reținuse vremelnic atenția în *Philebos*, mărind iar nu micșorînd distanțele față de răspunsul pe care ar fi putut Platon să-l considere satisfăcător. În *Philebos*, 16^B, fuseseră rostite cuvinte amare: „Nu există și n-ar putea să existe altă linie directoare mai frumoasă decît aceea de care rămîn întotdeauna legat; dar iată că mereu mi-a scăpat din mînă, lăsîndu-mă fără călăuză și fără scăpare". În *Legi*, călăuza filosofică e aproape dispărută. Autocontroversa e angajată între efortul subsumării concretului social-uman într-un universal și constrîngerea de a părăsi modalitatea de subsumare din *Statul*. Deci un nou proiect, destul de banal, de reformă social-economică, raportat la un universal care, el însuși, nu mai pare să fie același: e Ideea, ori cumva i-a preluat atribuțiile Divinul, care guvernează textul prolix al dialogului? Oricum, pe un fundal filosofic palid pînă aproape de stingere, teologia e aceea cu care avem nemijlocit a face. În locul filosofiei Unității, religia ei, pas înapoi al logicului. Drept ripostă împotriva ateilor care afirmă că opera oamenilor este *ea* aceea care dispune de „suverană autoritate" (*Legi*, X, 890^A), o pasionată apărare a principiului de divinitate și a Zeilor, cu zelul cu care altădată ar fi fost apărată Ideea.

În orice caz, fie că asupra oamenilor apasă Zeii, care „se joacă cu ei”, ori Raţiunea Abstractă, ori Legea Statului, ori chiar Omul Abstract, ei, oamenii, sînt oricum sacrificaţi.

g. *Scrisorile.* Ne referim, se înţelege, la cele admise ca autentice, mai ales la scrisorile a şaptea şi a opta.

Spre a da cuvenita greutate îndrumărilor politice pe care le dă prietenilor săi sicilieni, Platon scrie în *Scrisoarea a VII-a*, că ansamblul gîndirii sale a fost dintotdeauna stimulat de interesul său pentru politic (324^B); acesta are nevoie însă de un fundament filosofic. Pentru studiul raportului dintre stimulentele social-politice ale cugetării platoniciene şi fondul ontologiei Ideilor e semnificativ faptul că într-un text de preocupări esenţial politice, concrete, ni se dă o schiţă a principiului Ideilor (442^A sq.).

Cele două scrisori, prin materialul lor informativ amănunţit asupra evenimentelor politice din Sicilia, care l-au preocupat atît în cursul călătoriilor sale siracuzane cît şi după aceea, constituie sediul cel mai important al cunoştinţelor noastre referitoare la evenimentele siracuzane cum şi la reacţiile prin care Platon, răspunzîndu-le, s-a îndreptat spre cea de a doua structură a teoriei Ideilor şi spre moderarea antidemocratismului său.

XI. SUCCESIUNEA

1. Dimensiunea unei opere filosofice e dată — analog cu aceea a operii de artă — de produsul dintre două măsuri: una intrinsecă, în conştiinţa transmutată în creaţie, a făuritorului ei; alta extrinsecă, în conştiinţa veacurilor ulterioare închegată prin capacitatea mereu modificată a fiecărui prezent ulterior de a resemnifica valorile trecutului. Fiecare nouă ambianţă socială-intelectuală citeşte în alt fel pe unul şi acelaşi filosof. „Bogăţia unei gîndiri geniale constă poate mai ales în tot *neconceputul* prezent într-însa” (Jean Lacroix). O creaţie filosofică e deci semnificativă şi prin gama de puncte de sprijin ori de argumente pe care e capabilă să le ofere atitudinilor social-spirituale

ulterioare. S-ar părea că prima din cele două măsuri e epuizabilă și a doua nu. Dar știind că prima cuprinde nu doar ceea ce e în act dar și potențe, găsim că evaluarea fiecăreia depinde de aceea a celeilalte, că astfel în ochii istoriografici ulterioare ele capătă, amîndouă, mereu noi amplitudini și aceasta în mod nesecat.

Voind deci să dobîndim o imagine adecvată a creației platoniciene, se impune considerarea modurilor în care a fost succesiv re-formată în spiritul imperativelor social-istorice și logice ale secolelor ulterioare, a modurilor în care le-a răspuns. Metodologia științifică a istoriologiei filosofiei nu se mulțumește să evidențieze condiționantele istorice și funcția social-logică a unei gîndiri în epoca ei, dar și condiționantele istorice ale modalităților în care e ulterior interpretată și folosită cu funcții sociale și teoretice corespunzătoare, mereu altele.

Vom privi acum mișcarea postplatoniciană a platonismului, fără intenția de a expune istoria ulterioară cugetării făurite în Academie*. Nu vrem să reproducem seria acelora, atît de numeroși, care s-au inspirat de-a lungul mileniilor din textul Dialogurilor. Vrem doar ca prin ilustrări semnificative să dăm de gîndit asupra potențelor și antecedențelor ce sălășluiesc în vechiul platonism, să sugerăm — evocînd anumite actualizări ulterioare și emergente — cea de a doua măsură, fără de care opera în cauză ar rămîne într-o reprezentare unilaterală.

* Ca instituție, Academia a durat aproximativ nouă secole. După Platon, scolarhi au fost: nepotul său Speusippos (347—339), Xenocrates (339—315), apoi Polemon, Crantor, Crates, care au continuat spiritul platonician de *sistem*, impregnat de accentul fideist din *Legi*. Odată cu Arcesilaos din Pitana, anul 268, începe o fază nouă, sceptică, care, prin Carneades, ia forma probabilismului. Este faza numită a *Noii Academii*. Odată cu Filon din Larissa (după 110 î.e.n.), și mai ales cu Antioch din Ascalon, mort pe la 68 î.e.n., cugetarea școlii se întoarce către spiritul de sistem al Vechii Academii, dar printr-o îmbinare eclectică a platonismului cu aristotelismul și cu împrumuturi de la stoici. Ammonios Saccas (aprox. 175—242 e.n.) întemeiază neoplatonismul al cărui cel mai de seamă reprezentant a fost Plotin (204—270), urmat de Porphyrios, Jamblichos și alții. În anul 529, Justinian interzice activitatea tuturor școlilor filosofice ateniene, între care și a Academiei.

2. Raportul Platon-Aristotel, de continuitate şi discontinuitate, se constată în nenumărate teme, mult prea multe spre a fi cercetate aici. E destul să spunem că aparţinînd aceleiaşi faze istorice a antichităţii greceşti ca şi platonismul — cea clasică — aristotelismul, satisfăcînd comandamente ale dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice a naturii cum şi ale unor stări istorice modificate, a dus mai departe — dintre liniile ce se înfruntă în interiorul meditaţiei platoniciene — pe aceea care mergea în direcţia dezvoltării, cel puţin pe anumite teme, a heraclitismului, de asemenea în direcţia apropierii de realism social.

În faza următoare a istoriei grecilor, elenismul, două sînt drumurile mai importante ale reactualizării platonismului. Ocupîndu-ne în altă parte* de atomistica epicuriană, adoptată şi de Lucreţiu, am arătat că tinde să înlocuiască viziunea eleatică abderitană asupra atomului prin una heraclitică. Este adevărat că, în cadrul unei noi structuri de gîndire filosofică, deosebită de cea clasică şi dominată de pragmatism şi empirism, modelul epicurian-lucreţian va fi un model empirist al dialecticului. Dar prezenţa sa, chiar în această formă, e un fapt istoric demn de relevat. Prin notele (alterate, în cele din urmă) de complexitate, autodinamism, libertate internă, muabilitate ale noului concept de atom, acestea reprezintă în ochii noştri o odraslă a heraclitismului instaurat în sfera Ideilor în a doua fază a cugetării platoniciene, dar odraslă bastardă, ce suferă de pe urma unor condiţii obiectual-subiective schimbate.

Al doilea drum este acela al pătrunderii scepticismului în Noua Academie. Optimismul gnoseologic epicurian există dar, ca fenomen elenistic, are sub raport ideologic un rol periferic. Dimpotrivă, declinul elenistic dă prioritate ideologică scepticismului care ca atare e mai mult decît o şcoală. Obiectual exacerbat, el selectează şi accentuează la rîndul său nota sceptică pătrunsă în gîndirea finală a lui Platon, îi dă o greutate pe care acolo n-a avut-o niciodată şi, în

* În acest sens Studiul nostru, *Modelul empirist, epicurian-lucreţian al dialecticii*, în curs de apariţie.

cadrul Noii Academii, transformă mai apoi raționalismul platonician în probabilism.

3. În epoca de la începutul erei noastre, două însemnate evenimente ideatice, de altfel nu cu totul străine unul de altul ne rețin atenția: apariția creştinismului şi a neoplatonismului. Se cunoaşte recrudescența, acum, clar motivată sub raport istoric, a fideismului în lumea romană, recrudescență care va spori invers proporțional cu declinul creativității filosofice pe care actul din 529 e.n., oricît de blamabil, al lui Justinian n-a făcut la drept vorbind decît să-l sancționeze.

În ambele cazuri discernem puncte de contact cu platonismul, instituite prin efectul unor comandamente istorice noi.

La primii sistematizatori ai creştinismului — îndeosebi la Pavel din Tarsos sau mai apoi Ioan Hrisostomos — inspirația platoniciană este multilaterală, dar prin raporturi subtile care nu pot fi pomenite fără considerarea a înseşi izvoarelor platonismului, legate de aceea a raporturilor ideologice anteplatoniciene dintre lumea elină şi cea orientală, în care a apărut creştinismul. Mai cu seamă, se impun cîteva atribute. Dumnezeu-tatăl: divinitatea mozaică din care descinde poartă nota comună multor divinități orientale foarte vechi ce-l indică drept o ființă aspră, despotică, răzbunătoare; lumea obidiților în care apare creştinismul a cerut un zeu al consolării, al mîngîierii asociate Binelui şi l-a obținut, probabil, cu ajutorul lui Filon Evreul, care l-a zămislit inspirat de Dumnezeul Platonician al Binelui Absolut, mănunchi de virtuți accentuat umanizate. Dumnezeu-fiul: este prin excelență *mijlocitorul* între divinitatea supremă impecabilă şi omul slab, om al suferinței şi păcatelor. Atenției noastre i se impun zeii *subordonați* din *Timaios*, care, spre diferență de zeul suprem, sînt în atingere cu sfera umanului, cum şi acel *Intermediar divin* care e Sufletul universal platonician. (Dar nu putem izola acest fir de altele care duc gîndul spre tema mithraică a Fiului-Mîntuitor, sau spre Omul cosmic indo-european, în ipostazele de *Puruşa* vedic, *Gayomard* iranian, ori *Anthropos* al gnosticilor). Oare „Cuvîntul", caracteristic filonismului şi pre-

luat de Pavel, nu e şi el un „intermediar", în spiritul Sufletului Universal platonician?

Neoplatonismul este un platonism adaptat structurilor ideologice proprii păturilor superioare ale societăţii romane din primele secole ale erei noastre şi, în genere, liniei declinante a societăţii antice. Timp de aproape un mileniu filosofia cultivase cu largă precădere raţiunea (Scepticismul pur fusese mai puţin o filosofie şi mai mult o renunţare la filosofie). Dar, în limitele predilect admise ale filosofării, nu se putea ocoli fenomenul anemierii elenistice a capacităţilor teoretice ale raţiunii: se impunea acut nevoia de a găsi în iraţionalul teoretic — semifilosofic, semiteologic — o motivaţie pentru caracterul neinteligibil al existenţei în timpul istoric dat. Or, neoplatonismul este în esenţă filosofia care adaugă, dar ca pe o suprapunere, Ideii inteligibile platoniciene — aglutinate la Platon cu Unul, cu Sufletul universal — a unui Absolut care nu e inteligibil, ci intuibil prin extaz şi, în mod corespunzător, suplimentează drumul gnoseologic platonician, drum al raţiunii, cu un altul de factură iraţională. Este întronarea misticului, nu prin negarea raţiunii, ci prin depăşirea acelui punct la care ea ar fi fost solicitată pînă la capăt. Există în platonism, mai ales în dialogurile din final, accente de iraţionalism, dar slabe, descentrate. În neoplatonism ele capătă dimensiuni şi poziţii de prim plan.

Vorbind de neoplatonism ne gîndim la Plotin, dar nu mai puţin la Porphyrios, discipolul şi primul său biograf. El dă în *Eisagoga* sa, într-o versiune personală, teoria aristotelică a categoriilor, dar rămîne cu precădere un purtător, prin intermediul lui Plotin, al tradiţiei platoniciene. Cum arată recente cercetări, el s-a inspirat din referatele academice orale ale lui Platon. În evul mediu european, popularitatea cărţii sale poate fi măsurată prin împrejurarea că s-a bucurat de o răspîndire care, după Biblie, a ocupat primul loc.

4. Lunga penumbră a culturii de pînă la finele primului mileniu al erei noastre nu cunoaşte o personalitate mai influentă decît aceea a lui Aurelius Augustinus (Sfîntul Augustin). În cartea a VII-a a *Confesiunilor* sale, el mărtu-

rișește afinitățile care-l leagă, cu unele rezerve, de neoplatonism. În fond cugetarea sa tinde să lege dogma creștină de Platon, Plotin și Porphyrios. Niciodată nu s-a făcut uz de gîndirea platoniciană, amplificată în sensuri de nebănuit, într-un mod mai reacționar, antiumanist. Deprecierea platoniciană a vieții senzoriale devine adorare a aceleia „întru Domnul". Frumosului sensibil i se opune un Frumos teist. Antihedonismul, rigorismul teoriei Ideilor se unește cu o anatemizare mult mai categorică a artelor decît în Dialoguri, spre a deveni, dilatate, condamnarea — neplatoniciană — a interesului pentru cunoaștere și pentru științe, respingerea abstracțiilor categoriale, ca unele care nu au eficacitate soteriologică. Anamneza și ineismul sînt luate ca puncte de sprijin pentru motivarea originii divine a cunoștințelor. E deturnată separarea instituită de Platon între natură și Zeitate și preschimbată în creare divină a naturii. Rafinata dialectică ce-i învăța pe ucenicii Academiei să înțeleagă că un rău poate în altă perspectivă să fie bun e îmbrăcată la Augustin în enunțuri care puteau deveni justificatoare ale inchiziției. Între sentința de moarte din *Legi* contra ateilor, textele teologului creștin prin care cere exterminarea negatorilor Bibliei și martiriul lui Bruno e greu de negat continuitatea, poate puțin abstractă, dar reală. Sînt în *Statul* și mai ales în *Legi* destule enunțuri ce ar fi putut inspira pe Augustin cînd pronunță cuvintele lugubre „adevărul e dat integral în Cărți" (el are în vedere pe cele biblice), maximă a oricărui dogmatism de pînă în zilele noastre, în speță a celui scolastic ce avea să se instaureze peste cîteva secole. De altfel în legătură cu acesta din urmă se impune relația cu întreg despotismul susținut în cele două dialoguri.

Nu știm cît a cunoscut Augustin în mod direct unul sau altul dintre Dialoguri și cît a aflat din izvoare indirecte, poate doar orale. Ceea ce știm însă este faptul, notat de Curtius, că evul mediu occidental nu a cunoscut foarte multă vreme nemijlocit nici un alt dialog decît *Timaios*. Foarte adesea erau luate drept platoniciene opiniile originale ale lui Plotin și ale urmașilor săi.

Am insistat asupra neoplatonismului și augustinismului

deoarece au exercitat în *spaţiu* (Europa latino-germanică, parţial şi cea răsăriteană, iar în privinţa neoplatonismului şi lumea de limbă arabă) şi în *timp* (pînă în Renaştere şi chiar după) o influenţă incomparabilă cu cea a vreunei alte doctrine tributare lui Platon.

Vestita discordie „a universalelor", care a consumat în Europa medievală timp de secole imense energii scolastice, fără profituri filosofice notabile, a prilejuit şi ea prin intermediul aşa-numiţilor realişti, o reluare în doze mereu schimbătoare, a platonismului ontologic. Aceasta, nu doar în forma univocă întîlnită la acel tipic reprezentant al „realismului" care a fost Anselm din Canterbury (sec. XI), dar şi în aceea, sincretică, proprie lui Toma din Aquino, orientat preponderent spre Aristotel. Mărul discordiei a fost un pasaj din *Eisagoga.* Comentîndu-l şi opunîndu-se nominalismului, realismul extremist afirma că universalele (Porphyrios vorbea de genuri şi specii) subzistă ca entităţi spirituale reale, transcendente lucrurilor sensibile şi anterioare atît lor cît şi minţii noastre. Disputa a angajat şi lumea de limbă arabă. Se ştie că în genere firul de cugetare medievală care avea să se înnoade mai tîrziu cu gîndirea renascentistă a străbătut, vădind accente analoage materialismului, replicile nominaliste date realiştilor.

Cele de mai sus ating aspecte nemijlocite ale moştenirii platoniciene în evul mediu catolic. Există însă şi alt aspect deloc neînsemnat. Se ştie că în timpul secolelor de fărâmiţare şi infirmitate a puterii senioriale în Occidentul Europei, Biserica romano-catolică şi doctrina ei au fost principala armătură suprastructurală a relaţiilor sociale antagonice feudale. Dar dincolo de această funcţie de clasă, care de altfel se insinua transfigurată în tălmăcirea forţată, susmenţionată, a unor teze platoniciene, Biserica a trebuit să fie şi promotoarea acelui minim de comandamente morale care, dincolo de opoziţii de clasă, sînt indispensabile funcţionării societăţii ca tot. În cvasiabsenţa unor instanţe penale laice, morala religioasă, preamărind ca pe o virtute spaima omului faţă de sancţiunea divină („om cu frica lui Dumnezeu"), a constituit multe secole un baraj în calea criminalităţii de drept comun (nu fără

a comite crime „de drept canonic"). Această fațetă a moralei religioase, atît de contradictorie, descindea prin Plotin, Augustin și alții, din rigorismul antihedonist, susținut de mitul sancțiunii *post mortem*, al eticii platoniciene.

5. Contactul cu Renașterea ne prilejuiește constatarea unei stări paradoxale: opera lui Platon este utilizată de gînditori care reprezintă poziții opuse nu doar teoretic dar și ideologic; poziții opuse, în virtutea cărora se înfruntă nu doar ideologii oarecare, dar ideologii ale unor *epoci* opuse, cea medievală și cea renascentistă. Este vorba, cum am mai spus, în fiecare caz, de alt fel de vizionare a sistemului celui vechi, de alt chip de a-l lua ca bază, de alt mod de a-i selecta și accentua filosofemele în raport cu aspirația social-ideologică ce comandă operațiile. La fel s-a întîmplat cu aristotelismul. Marile dispute teologico-filosofice care au străbătut cultura medievală, prin autorii de limbă latină ori arabă, au gravitat, mărturisit sau nu, în jurul unor probleme formulate, dincolo de învelișul și intențiile teologice, într-un limbaj impregnat de cel platonician-aristotelician, cu argumente împrumutate de la cei doi corifei ai filosofiei grecești; divergențele dintre soluțiile propuse reflectau prin latura lor filosofică — se-nțelege, cînd aveau una — în ultimă analiză, dezacordurile dintre Academie și Liceu. Odată cu scoaterea de sub interdicție a lui Aristotel de către oficialitatea teologică papală, în sec. XIII, fenomenul devine și mai evident. Este atît de înrădăcinat în cultura timpului, încît nu a putut să nu aibă un rol de frunte și în cursul cotiturii renascentiste. Atîta timp cît, anterior lui Pomponazzi și școlii din Padova, aristotelismul apare aproape numai în postura denaturată de mentor filosofic al conservatismului scolastic, reflexia novatoare ia aproape automat contururi platoniciene. Este cazul cu platonismul lui Petrarca, în sec. XIV dar, în chip deosebit de expresiv, cu acela al Academiei din Florența, întemeiată sub egida platoniciană la 1459 de către Cosimo de Medici, adusă la strălucire de Lorenzo Magnificul și dominată de opera filosofică a lui Marsilio Ficino. Acesta interpretează într-un mod cu totul personal *Symposionul* lui Platon, îndeosebi teza asupra Iubirii, convins că găsește

într-însa temeiuri pentru acea concepţie umanistă, prin excelenţă renascentistă, în virtutea căreia omul e privit „nu ca o biată fiinţă păcătoasă, trăind doar cu speranţa în mîntuirea pe cealaltă lume, ci ca o fiinţă superioară, capabilă de frumuseţe, forţă, curaj, înţelepciune, încredere în semenii săi, dotată cu inteligenţă, voinţă şi putere lăuntrică, spre a făuri o lume plină de roadele cugetului creator al omului" (Irving Stone, *Agonie şi extaz*, trad. G. Dumitrescu-L. Dobrescu).

Să comparăm imaginea umană rezultată din amorsarea renascentistă a încărcăturii de idei a platonismului cu aceea, diametral opusă, rezultată din optica augustiniană — cu un mileniu mai veche — a aceleiaşi încărcături şi dobîndim în chipul cel mai sugestiv măsura potenţelor platonismului, dar şi pe aceea a inventivităţii actualizante de care dispune istoria socială.

Platonismul lui Nicolaus Cusanul (sec. XV) îl conduce — dincolo de speculaţia asupra Unului suprem — spre ideea cercetării ştiinţifice a concretului natural, în timp ce Pierre Ramus (sec. XVI) invocă platonismul spre a-şi argumenta îndemnul către spiritul critic şi libera cugetare. Cu aceştia şi cu alţii poate fi ilustrată condiţia potrivit căreia fiecare renascentist platonizant înclină să ia din vechea învăţătură ceea ce atinge mai mult acele coarde ale receptivităţii sale personale pe care Renaşterea le-a sensibilizat.

Dacă ne-am limita la acea epocă din istoria filosofiei europene despre care am spune, într-o exprimare schematică, că pivotează în jurul cuplului Platon-Aristotel, am putea să ne oprim. Evident de acum înainte alte nume trec în primul plan al scenei istorico-filosofice. Nu sînt totuşi neglijabile prezenţele platoniciene ulterioare.

6. În epoca postrenascentistă, secolele XVII—XVIII pun în atenţia noastră un platonism extins, dar al unei şcoli de importanţă minoră, un moment platonician mai restrîns, dar al unei prezenţe filosofice titanice, cum şi o neaşteptată întoarcere spre Platon a unui influent sistem subiectivist.

În primul caz este vorba de filosofii de la Cambridge, atașați deschis filosofiei Academiei, şi printre aceştia mai cu seamă de Cudworth, printr-un raționalism cu accente neoplatonice, prin incismul său psihologic şi gnoseologic, prin vitalismul său mistic cum şi prin teza caracterului absolut al fundamentelor eticii.

Îi urmează cazul lui Leibniz. Nu ne preocupă atît înrudirea dintre monade şi Idei (cele din structura de după *Parmenide*). Mai interesant este faptul că se conturează o antecedență platoniciană a tot ce e mai modern, mai nepieritor la filosoful din Hanovra: adeziunea sa la Idei se face pe firul care atinge la un capăt Numerele Ideale platoniciene ca supraesență cantitativă calculabilă a inteligibilului calitativ, iar la celălalt capăt „calculul logic" prin care este anunțată logica matematică a zilelor noastre.

Al treilea caz este acela al lui Berkeley. E opus lui Leibniz prin subiectivismul său; e opus prin distanța sa față de dialectică, orientare care dincolo, în *Monadologie*, sub chipul unui model mecanist, prefațează însemnatul capitol din istoria dialecticii cuprins în idealismul german de la Kant la Hegel. Cu toate acestea în *Siris*, lucrare tîrzie, filosoful manifestă, ca și Leibniz, atașament pentru Platon și neoplatonici, printr-o teorie a Unului suprem, pur inteligibil, identificat naturii şi lui Dumnezeu, teorie în care ne e greu să mai recunoaştem pe empirist.

Evocînd acea etapă a filosofiei germane care e inițiată de Kant și culminează în dialectica hegeliană, constatăm că tema noastră se prezintă în chipuri variate. Este oare apriorismul kantian o reluare, în alt context, a „datului" Ideal, platonician, din conştiința noastră? În fond este vorba aici de idealismul gnoseologic inaugurat în filosofia modernă europeană de ineismul cartezian, asemănător celui platonician şi care, pe un drum sinuos, străbate filosofia clasică germană pînă la bariera pe care i-o pune Feuerbach și care, în variate modalități, înscrie multe pagini şi în filosofia contemporană. Aceasta dacă ne ocupăm de tema gnoseologică, dar și în plan ontologic putem la fel de bine

şi fără să forţăm cîtuşi de puţin lucrurile, să găsim ceva din Ideea platoniciană în oricare din sistemele filosofice idealiste.

În tema din aceste pagini, dar mai cu seamă cînd vorbim de istoria mai nouă a filosofiei, trebuie marcată deosebirea dintre preluarea fără înconjur de către un sistem ulterior a unei teze platoniciene — ca la Cudworth ori Leibniz — şi situaţia care ne cere ca numitorul comun al tuturor sistemelor filosofice ce nu acceptă, nici în ultimă instanţă, formarea conştiinţei umane în funcţie de experienţa materială a seriei generaţiilor — experienţă adecvată naturii — să fie pus sub patronajul lui Platon, în calitatea sa de făuritor al primei construcţii filosofice europene, cuprinzătoare şi sistematizate, avînd ca fundament o atare neacceptare. Se cunoaşte expresia folosită de Lenin, „linia lui Platon" cînd vorbeşte de idealismul din istoria filosofiei (europene). Dar chiar în acest al doilea caz istoriograful are a face cu două situaţii neidentice: aceea cînd poate să arate făgaşul de continuitate a unei probleme sau a unei orientări şi cazul cînd nu poate să facă aceasta. O poate face de pildă cînd observă că, la Kant, din cele patru antinomii ale raţiunii pure, două (finit-infinit, continuitate-discontinuitate) reproduc aidoma cupluri proprii sferei platoniciene a Ideilor, aşa cum e descrisă după *Parmenide*; n-o poate face în pofida impresionantelor similitudini, atunci cînd compară dialectica lui Schelling, ori a lui Hegel şi dialectica platoniciană.

În filosofia secolului XIX, deosebirea dintre Hegel şi Schopenhauer este dintre cele mai adînci. Totuşi, Platon trebuie reamintit şi în cazul celui de al doilea: Ideile în care se obiectivează Voinţa spre a constitui universalele a tot ceea ce e Reprezentare, sînt Ideile platoniciene. Sîntem împinşi să consultăm istoria socială a burgheziei germane. În faza dinainte de revoluţia din 1848, animată de speranţe, a salutat dialectica hegeliană, „algebră a revoluţiei" şi prin ea, implicit, de departe, latura cea mai „reală" a cugetării platoniciene. În faza de după revoluţie, cu speranţele pierdute, ea a scos din uitare şi a îmbrăţişat fantasmele schopenhaueriene — Voinţă noumenală şi Idei,

de origine transcendentală — iar prin acestea din urmă ipostaza himerică a platonismului.

Nu lipsește platonismul dintr-un context teoretic care, prin înclinarea ce o afirmă pentru științele naturii, e mult diferit de cele două menționate mai sus și, s-ar părea, incomod pentru spiritul platonician. Ne gîndim la Hermann Lotze. În cadrul teleologiei sale accentuat teiste, el atașează a sa sursă a „logicii pure" de Ideile platoniciene; interpretîndu-le altfel decît Aristotel, le vede nu ca pe niște existențe-în-sine, ci ca pe niște valori.

7. Ne rămîne în fine să consemnăm cîteva din tipurile de chemări adresate lui Platon de către prezentul ultimului secol.

Pe linia obiectual-idealistă a lui Toma din Aquino, neotomismul, în oricare din varietățile lui, descrie raportul dintre rațiunea divină și obiectul nemijlocit al cunoașterii umane, în spiritul, dacă nu în litera principiului anamnezei.

În limitele subiectivismului neokantian, Paul Natorp extrage nu numai din vechea Academie dar și din Plotin și ia principiul Ideii, comun lor, drept entitate socotită a fi atît cugetare cît și existență, dar văzută ca act de conștiință constructiv, produs al acțiunii cognitive. Hermann Cohen se inspiră din Platon atunci cînd descrie ceea ce consideră că este obiectul suprem al cunoașterii științifice: modalitatea matematică. Tocmai în termenii acesteia din urmă se constată identificarea realului cu conștiința, identificare în care subiectivitatea e absolutizată.

Werner Heisenberg se îndreaptă spre o idee analoagă cu a lui Cohen, deși urmează alte repere decît cele neokantiene. În faza din urmă a cugetării sale, el afirmă că fizica modernă — în măsura în care, cum crede fizicianul filosof, ar privi particulele elementare nu ca materie, ci ca formule matematice — ar actualiza, cu sensuri înnoite, opiniile din *Timaios* despre geometria părților constitutive ale substanțelor lumii sensibile.

Într-o cu totul altă perspectivă apare momentul platonician, unit cu neoplatonismul, în așa-numitul spiritualism

creştin care a avut ca principali reprezentanţi în prima jumătate a secolului XX pe Blondel şi Lavelle. Accentuat iraţionalist, Lavelle e preocupat de relaţia om-Dumnezeu şi vede în „actul" liber uman relaţia prin care fiecare individ, spre a se realifica, „participă" în sens platonician la esenţa divină universală, concepută ca Act pur.

Aproximativ în aceeaşi epocă — finele secolului trecut şi prima jumătate a secolului nostru — Edmund Husserl a introdus în fenomenologia sa, modificată, Ideea platoniciană (Eidos). Ideile ar fi esenţele care, depăşind momentul reducţiei fenomenologice, sînt obiectul din conştiinţa noastră, spre care tinde cu necesitate (intenţionalitate) acţiunea spiritului. Ca intersubiective (ego transcendental), el ar avea ceva din nota platoniciană de obiectualitate. Substanţa logico-matematică a Ideilor le-ar apropia şi mai mult de cele platoniciene, cu toate că nu sînt primordial „separate" de conştiinţă, ca la maestrul Academiei. Ceea ce stînjeneşte apropierea de platonism este mai cu seamă modalitatea intuitivă, deci extraraţională, de acces către ele.

Prin Freud, abordăm alt cîmp de cugetare, cel predominant psihologic. Antecedentul concepţiei freudiene asupra procedurii psihanalitice este neîndoielnic anamneza din gnoseologia platoniciană, cu diferenţa că obiectul conceput de aceasta din urmă, reminiscenţa, nu-şi are originea în refularea unei experienţe trăite, ci e dimpotrivă de origine transcendentă, primordială faţă de orice experienţă. Cîmpul pe care îl dezvăluie în inconştient procesul psihanalitic este de domeniul *eros*-ului. Or, la Platon, există, cum am mai spus, o legătură intimă între filosofie, de o parte, cunoaştere şi conceptul de Eros, de altă parte; filosofia este „tehné" a Iubirii. Astfel iubirea interindividuală platoniciană, ca iubire de frumos sensibil, se sublimează în Iubire de Frumos-în-sine, pur inteligibil, inextricabil asociat Binelui şi astfel ansamblului esenţelor universale; în acest punct obiectul filosofiei şi al Iubirii coincid. Am spune că eros-ul freudian şi eros-ul platonician sînt unul faţeta psihologică, celălalt faţeta gnoseologică a aceluiaşi semnificat.

XII. DECANTARE

Privind acum în urmă, după douăzeci şi patru de secole de la naşterea lui Platon, creaţia sa teoretică, ea ni se înfăţişează ca o lume de reflexii inegal legitimate în prezent.

A doua dimensiune — cea din cîmpul duratei istorice — a platonismului se încheagă nu pe un singur traseu, al ştiinţei ori al neştiinţei, ci în magma unitară şi contradictorie, compusă din strădanii şi rezistenţe, înaintări şi stagnări, succese şi insuccese, prin care a trecut viaţa de cunoaştere filosofică şi acţiune a omenirii.

Principiul unei sfere de Idei în-sine primordiale a suferit o dublă dezminţire: intrinsecă, în însăşi autocritica platoniciană, extrinsecă în judecata veacurilor. În adevăr sub dimensiunea ei istorică, inautenticitatea ei s-a vădit în faptul că reluată fiind, a fost de fiecare dată luată de la început; deşi mereu îmbrăţişată, nu s-a dovedit susceptibilă de dezvoltare, în pas cu progresiunea milenară a cunoaşterii filosofice. Himerele apar, fascinează, se topesc, reapar, dar cum oare ar putea evolua? Cînd fantasticul Ideilor prezintă continuitate, aceasta se întîmplă în măsura în care e proptit de teologie şi capătă durată prin forţe împrumutate din sfera fideismului dar nu a filosofiei.

Pe planul ideologiei politice, o constatare de acelaşi ordin. Ideea-în-sine, dat susceptibil doar de analiză-diviziune şi de reconstituire prin *synagogê*, dar nicidecum de progres, poate în acest domeniu care nu e *niciodată* în afara confruntării progres-antiprogres, numai printr-o prea liberă interpretare să fie adoptată ca arhetip al unor aspiraţii autentic înnoitoare. Conservatoare şi proaristocratică, viziunea politică a platonismului e adoptată de-a lungul mileniilor, cu rarisime excepţii, de promotori ai conservatismului, ai doctrinei elitelor, ai adversităţii faţă de cuvîntul mulţimii.

Dar, să nu uităm, substanţa teoretică a Ideilor nu se epuizează nicidecum în nota lor aberantă de primordială şi imuabilă auto-existenţă spirituală.

Idealismul platonician este, prin această notă, hipertrofierea pînă la mitizare a unei grandioase descoperiri. Să o

demitizăm, preschimbînd-o într-un „pentru noi". Cînd spun: eu sînt om, spun că eu, ca individ, sînt un universal. Este nota de universal a Ideii. Prin Platon am mai descoperit că fiinţăm ca oameni cugetători doar în măsura în care *ne dăm seama* prin concepte de constantele universale ale lucrurilor pieritoare; că doar aplecaţi asupra ordinei obiectuale, proprii acestor constante, putem păşi pe suprema treaptă conceptuală a acestui „ne dăm seama" — treapta ştiinţei şi a filosofiei. Este nota de concept a Ideii. Cînd cercetăm izvoarele dialecticii materialiste din zilele noastre şi, prin Marx, ajungem la Hegel, căutarea mai departe ne dezvăluie drept antecedent îndepărtat heraclitismul platonician. Se reliefează astfel şi sursa platoniciană a dialecticii universalului şi conceptului.

Ideea ne mai revelează semnificaţia statornicită de componenta etico-estetică a sistemului platonician. „Absolutul" şi transcendenţa mistifică axiologia platoniciană. Să o demitizăm şi vom descoperi forţa expresivă a elanului etern-uman către valori de adevăr, bine, frumos. În alte veacuri decît cel platonician, în alte ambianţe sociale, ele îşi pierd semnificaţia ideologică originară dar nu *se* pierd; străbătînd prin mereu alte epoci şi străbătute vremelnic de mereu alte ideologii care vor fi apărut şi dispărut în acele răstimpuri, ele îşi fac intrarea în timpul nostru, dobîndind un conţinut ideologic reînnoit, pentru ca să împlinească aspiraţii etice şi estetice dintre cele mai demne de adeziune contemporană.

Suprema valorizare a omului vibrează în exprimarea artistică a ceea ce, pe planul conceptului, cuprinde esenţa. *În acest sens esteticul, logicul şi universalul obiectual coincid. Mutatis mutandis* este, dintre toate filosofemele lui Platon, poate cea mai contemporană. Brîncuşi, într-o convorbire cu Titulescu — relatată de V. Russu-Şirianu — îi spune despre a sa *Pasăre Măiastră*, despre artă: ...„orice lucru, fiinţă sau nefiinţă are un suflet... sau, dacă vrei, *ideea* subiectului. Aceea nu moare niciodată în ce priveşte opera de artă... Nu amănuntul creează opera, ci ceea ce este *esenţial*... Desigur că asta m-a dus spre arta *nefigurativă*... Am aruncat deoparte aripile şi ciocul, ghiarele şi creasta,

ochii și picioarele... Dar [a rămas] toată esența pasării, ideea, sufletul ei: cîteva linii, în anumit unghiu şi curbe care redau vertiginoasa avîntare în văzduh. Ideea de pasăre: zborul!... Caut forma-cheie care să fie adevărul esențialului." Titulescu observă: „E parcă un mesaj transmis prin necuvîntător... O tindere spre universal". Brîncuși aprobă.

Cuvintele de sculptor: „forma care să fie adevărul esențialului" glăsuiesc despre forma artistică a conceptului în care e dat universalul obiectual.

Gîndul, căruia — spre a înțelege platonismul — i-a plăcut să ia startul plecînd de pe Acropolis, se întoarce, după ce l-a urmărit prin Dialoguri și prin istorie, tot către frumosul acropolitan, pe care însă îl vede acum cu alți ochi, cu totul alții, decît aceia ai privitorilor din timpul lui Socrate ori chiar din timpul lui Platon. De bună seamă, cei care, după noi, îl vor privi, prin prisma unor semnificații platoniciene amplificate de ere, îl vor vedea altfel. Trecutul are înțelesuri schimbate în fiecare prezent, de aceea nu trebuie identificat cu nici un prezent.

Cei neînstare să prețuiască gîndirea platoniciană ca una ce nu se potrivește cu propriile lor păreri seamănă cu unii ce n-ar prețui humusul pentru că e altfel decît mărul sau trandafirul. Dacă însă s-ar apropia cum se cuvine de textul Dialogurilor, ar izbuti poate să învețe în cele din urmă cum se cultivă pe acest pămînt merele și trandafirii.

Cei ce lucrează pentru cultura viitorului își extrag capacitatea creatoare din prezentul în care sînt înmagazinate legatele trecutului. E mare deosebirea dintre sol și toate cele vii, dar în sol este obîrșia lor.

Ion Banu

Alberti, E., *Die Frage nach Geist und Ordnung der platonischen Schriften, beleuchtet nach Arist.*, Leipzig, 1864

Alexandre, M., *Lecture de Platon*, Paris, 1966

Alline, H., *Histoire du texte de Platon*, Paris, 1915

Apelt, O., *Platon-Aufsätze*, Teubner, 1912

Arnim, Hans Fried. Aug. v., *Platons Jugenddialoge und die Enstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, 1914

Ast, Fr., *Lexicon Platonicum*, Berlin, 1908

Beck, Carl, *Platons Philosophie im Abriss ihrer genetischen Entwicklung*, Stuttgart, 1853

Boehme, R., *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachten zur Chronologie des platonischen Frühwerks*, Diss., Bern, 1959

Bonitz, Herm., *Platonische Studien*, I—II, Berlin, 1850—60

Broecker, W., *Platos Gespräche*, Frankfurt, 1964

Burnet, J., *Platonism*, Berkeley, 1928

Chaignet, A. E., *La vie et les écrits de Platon*, Paris, 1871

Chaix-Ruy, J., *La pensée de Platon*, Paris, 1966

Châtelet, Fr., *Platon*, Paris, 1965

Collins, C. W., *Plato*, Edinburgh/London, 1874

Crossman, R. H. S., *Plato today*, London, 1957

Diès, A., *Platon*, Paris, 1930

— *Autour de Platon*, Paris, 1927

Dupréel, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1928

Faguet, Ém., *Pour qu'on lire Platon*, Paris, 1905

Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1937

Ficino Marsilio, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, I—II, Texte critique établi et traduit par R. Marcel, Paris, 1964

Field, G. C., *The philosophy of Plato*, Oxford Univ. Press, 1969

Fouillée, Alfred, *La philosophie de Platon*, 4 vol., Paris, 1869—89

Freire, A., *Platão. Aspectos da sua filosofia*. Braga Livr. Cruz, 1954

Freymann, W., *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930

Freidmann, Heinrich, *Platon, seine Gestalt*, Berlin, 1931

Friedländer, P., *Platon, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Bd. I -II, Berlin, 1928—30, ed. a III-a revăzută, Berlin, 1964

Fritz, K. von, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968

Gadamer, Hans-Georg, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg, 1968

Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963

Gauss, H., *Plato's conception of Philosophy*, London, 1937

— *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Bern, 1954

Gigon, O., Vezi *Recherches sur la tradition platonicienne*. Sept exposés, Fondation Hardt, Genève, 1957

Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, 1947

Gomperz, Th., *Platon Aufsätze*, 2 vol., Wien, 1887—99

Grassi, Ernesto, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932

Grote, George, *Plato and the other companions of Socrates*, 3 vol., London, 1865 (ed. a II-a 1967—70)

Grube, G. M., *Plato's Thought*, London, 1935

Guthrie, W. K. C., *Twentieth Century Approaches to Plato*, Oxford, 1963

Halévy, Elie, *La théorie platonicienne des sciences*, Paris, 1896

Hardie, W. F. R., *A study in Plato*, Oxford, 1936

Hartmann, Nicolai, *Platos Logik des Seins*, ed. a II-a, Berlin, 1965

Havelock, E., *A preface to Plato*, Oxford, 1962

Heidegger, Martin, *Plato's Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, 1947

Hentig, H. von, *Platonisches Lehren-Probleme der Didaktik dargestellt am Modell des altsprachlichen Unterrichts*, Stuttgart, 1966

Hermant, Abel, *Platon*, Paris, 1925

Hildebrandt, K., *Platon. Logos und Mythos*, Berlin, 1959

Hoffmann, E., *Platon*. Zürich, 1950

Horn, F., *Platonstudien*, Wien, 1893—1904

Horneffer, Ernst, *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, 1904

Huit, Ch., *La vie et l'oeuvre de Platon*, 2 vol., Paris, 1893

Joel, Karl, *Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und die schriftsteller. Motive Plato's*, Berlin, 1887

Kerchensteiner, J., *Plato und der Orient*, Stuttgart, 1945

Koyré, Alex., *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962

Levinson, R. B., *In defence of Plato*, Cambridge, 1953

Lodge, R. C., *The Philosophy of Plato*, London, 1956

Lutoslawski, W., *The origins and growth of Plato's Logic*, with an account of *Plato's* style and the chronology of his writings, London, 1897

Lyons, J., *Structural semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*, Oxford, 1963

Méautis, G., *Platon vivant*, Paris, 1950

More, Paul Elmore, *Platonism*, Princeton, 1917

Moreau, J., *La construction de l'idéal platonicien*, Paris, 1939

— *Le sens du platonisme*, Paris, 1967

Mueller, G. E., *Plato, the founder of philosophy as dialectic*, New-York, 1965

Natorp, Paul, *Plato's Ideenlehre*, Berlin, 1902

Nuño Montes, J. A., *La dialéctica platónica*. Caracas Univ. Central de Venezuela, 1962

Parain, Brice, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, 1942

Pater, Walter, *Plato and platonism*, London, 1893

Patzer, H., *Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen*, Parusia, Festg. für J. Hirschberger, 1965

Pfleiderer, Em., *Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896

— *Zur Lösung der platonischen Frage*, Freiburg, 1888

Piat, Cl., *Platon*, Paris, 1906

Pohlenz, M., *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913

Poni, Don Secondo, *La dottrina di Platone dessunta dalle fonti greche*, Forli, 1966

Rader, Hans, *Plato's philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905

Raven, J. E., *Plato's thought in the Making*. A study on the developement of his metaphysics, Cambridge Univ. Press, 1965

Renault, Marcel, *Platon*, Paris, 1927

Rick, Aubert, *Neue Untersuchungen zur platonischen Dialogen*, Bonn, 1931

Ritter, Const., *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888

— *Plato's Dialoge*, 2 vol., Stuttgart, 1903—1909

Neue Untersuchungen über Plato, München, 1910
Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 2 vol., München, 1910—23
Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, München, 1931
Robin, Léon, *Platon*, Paris, 1935
Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, Paris, 1958
La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après ... Aristote. Étude historique et critique, Paris, 1908
Robinson, R., *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, 1953
Ross, D., *Plato's theory of ideas*, Oxford, 1951
Ryle, G., *Plato's progress*, Cambridge Univ. Press, 1966
Sayre, K. M., *Plato's analytical method*, Chicago, 1969
Schaarschmidt, *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von unechten*, Bonn, 1866
Schaerer, René, *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938
— *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, 1944
Schilling Kurt, *Platon*. Einführung in seine Philosophie, Wurzach, 1948
Schuhl, P. M., *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1954
— *Études platoniciennes*, Paris, 1960
Sciacca, M. F., *La metafisica di Platone*, 2 vol., Roma, 1938
Shorey, Paul, *What Plato said*, Chicago, 1933
Simeterre, R., *Introduction à l'étude de Platon*, Paris, 1948
Singer, Kurt, *Plato der Gründer*, Münich, 1927
Stefanini, L., *Platone*, 2 vol., Padova, 1949 (ed. I, 1931—35)
Solmsen, *La théorie platonicienne*, 1942
Stenzel, Julius, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arété und Diairesis*, Breslau, 1917
— *Plato der Erzieher*, Leipzig, 1928
Stewart, J. Alexander, *Plato's doctrine of ideas*, Oxford, 1909
Susemihl, Friedr., *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, 2 vol., Leipzig, 1855—60
Taylor, A. E., *Plato. The Man and his Work*, London, 1926 (1960)
Teichmüller, S., *Die platonische Frage*, Gotha, 1876
Tennemann, W. G., *System der platonischen Philosophie*, 4 vol., Leipzig, 1792—95
Turolla, Enrico, *Vita di Platon*, Milano, 1938

U e b e r w e g, F r., *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften*, Wien, 1861

V i r i e u x-R a y m o n d, A., *Platon ou la géométrisation de l'univers*, Paris, 1970

W i l a m o w i t z-M o e l l e n d o r f f, U. v o n, *Platon, sein Leben und seine Werke*, Berlin, 1919 (ed. nouă 1959)

W i c h m a n n, O., *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, 1966

W i n d e l b a n d, W., *Platon*, Stuttgart, 1894 (ed. nouă 1923)

W o l f f, F. M., *Plato, Der Kampf ums Sein*, Berkely, 1957

Z e l l e r, E d., *Platonische Studien*, Tübingen, 1839

TRADUCERI ROMÂNEŞTI

1 P l a t o n. *Dialoguri*, în rom. de Ştefan Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922

2 P l a t o n. *Opere*, I—II, trad. şi studiu introd. de Cezar Papacostea, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1930—1935

3 *Platon. Dialoguri.* După traducerile lui C. Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi de C. Noica, Bucureşti, E.L.U., 1968

4 *Apologia lui Socrate*, trad. de I.E. Toroutiu, Cluj, 1911

5 *Apărarea lui Socrate*, trad. de Vasile Grecu, Alcalay, 1916

6 *Criton* sau *Despre datoria cetăţeanului*, trad. de V. Grecu, Alcalay, 1916

7 *Alcibiade I şi II*, trad. de Şt. Bezdechi, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1943

8 *Protagoras*, trad. de George Cârlan, Suceava, Librăria Şcoalelor, 1925

9 *Protagoras* şi *Lysis*, în româneşte de Şt. Bezdechi, Sibiu, 1941

10 *Gorgias*, trad. de Th. Simenschy, Iaşi, 1920

LUCRĂRI ROMÂNEŞTI

1 B a n u, I o n, *Platon Heracliticul.* Contribuţii la istoria dialecticii, Bucureşti, Ed. Acad., 1972

2 C l a u d i a n, A l e x., *Colectivismul în filozofia lui Platon*, Iaşi, 1936

3 Frenkian, Aram, *Mimesis şi muzica. O contribuţie la estetica lui Platon şi Aristotel*, Cernăuţi, 1932

4 Oprişan, Mircea, *Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel*, Ed. Acad., 1964

5 Papacostea, Cezar, *Platon. Viaţa, opera, filozofia*. Vol. I II

6 Papacostea, Cezar, *Sofiştii în antichitatea greacă.* Studiu însoţit de o traducere din Platon, Bucureşti, Cartea Românească, 1934

7 Pippidi, D. M., *Probleme de literatură la Platon*, Extr. din „Rev. Fund. Regale", Nr. 2, 1939

8 Posescu Al., *Platon. Filosofia dialogurilor*, Ed. Ştiinţifică, 1971

9 Slătineanu, M., *Teoria ideilor platonice.* Teză pentru licenţă, Iaşi, 1882

10 Zeletin, Ştefan, *Platon în româneşte.* Respect adevărului. Bucureşti, Tipografia Bucovina. I. E. Torouţiu, 1931, Extr. din „Rev. de Filozofie", Nr. 2/1931

În volumul final, consacrat indicilor şi bibliografiei adusă la zi, vom pune la îndemîna cititorilor o bibliografie completă a traducerilor româneşti din Platon şi a scrierilor publicate la noi asupra lui.

OPERE

PRESCURTĂRI

Alcib.	*Alcibiade*
Ap.	*Apărarea lui Socrate*
Charm.	*Charmides*
Crat.	*Cratylos*
Crit.	*Criton*
Diog. Laert.	Diogenes Laertios
Euthyd.	*Euthydemos*
Gorg.	*Gorgias*
Hdt.	Herodot
Hipp. maior	*Hippias maior*
Hipp.	*Hippolitos*
Il.	*Iliada*
Memorab.	*Memorabilia Socratis* (*Amintiri despre Socrate*)
Od.	*Odiseea*
Paus.	Pausanias
Prot.	*Protagoras*
Thg.	*Theogonia*
Tucid.	Tucidide

În transcrierea numelor proprii grecești am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.) Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *ph* (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*), k = *c* (în toate pozițiile; κι și κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunțau *ki*, *ke* și, cine dorește poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*: vom scrie *Nicias* și se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* și υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *ü* german).

P. C.

ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ
APĂRAREA LUI SOCRATE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

În anul 399 tribunalul atenian îl condamnă la moarte — cu o majoritate de 60 de voturi — pe Socrate, înțeleptul. Acuzația: ateism, introducerea unor zei noi, coruperea tineretului. Pentru a înțelege cum s-a putut ajunge aici, trebuie să considerăm în ansamblul ei personalitatea lui Socrate, atît de atrăgătoare în vremea sa încît, după vorbele lui Alcibiade, cel care îl privea și-l asculta rămînea ca vrăjit, inima începea să-i bată mai tare și lacrimile să-i curgă, de parcă ar fi ascultat glasul sirenelor[1]; personalitatea sa atît de vie și într-un fel fascinantă, peste milenii, pînă în vremea noastră.

Socrate s-a născut la Atena în anul 470/469; tatăl său, Sophroniscos, era sculptor, iar mama, Phainarete, moașă. O vreme a practicat meseria tatălui (după aproape șase sute de ani, Pausanias îi atribuie un grup statuar de pe Acropole), în curînd, însă, filosofia i s-a părut atît de frumoasă, de esențială pentru om, încît i s-a dedicat cu totul.

Atena era în acea vreme locul ideal pentru formația unui iubitor de înțelepciune: manuscrisele circulau în număr mare, iar personalitățile culturale se îndreptau spre acest oraș ca spre centrul gîndirii lumii grecești. În 460 vine aici Anaxagoras; sofiștii țin lecții de mare succes, pe care le ascultă cu mare interes mai toți tinerii aristocrați.

Pentru Socrate însă, toate teoriile, toate sistemele, tot ce vede și tot ce aude se transformă în izvor de întrebări, de îndoială constructivă. Științele naturii i se par prea ipotetice și prea puțin esențiale; știința cea mai necesară este aceea care-l poate face pe om καλὸς καὶ ἀγαθός, desăvîrșit la trup și la minte.

Cum răul provine, după el, numai din ignoranță, primul pas pentru a ajunge la *bine* e un proces de cunoaștere: de înlăturare a erorii și de dobîndire a unor noțiuni juste. Metoda tradițională a expunerii lasă loc la nenumărate imprecizii; de fapt, adevărul există în om, dar latent și confuz, deci, prin întrebări metodice trebuie trezită în om facultatea

---

[1] *Banchetul*, 215 e—216 a.

de a raţiona, de a da la iveală adevărul cu care e „însărcinat" (ἐγκύμων). După cum mama sa ajuta copiii să iasă la lumină, tot aşa el, Socrate, va ajuta adevărul să se nască: acesta e rolul dialecticii, să „moşească" adevărul din suflete. Această artă de a scoate la lumină adevărul cu ajutorul întrebărilor e numită de Platon, în *Theaitetos*, maieutică (μαιευτική), de la μαιεύω-„a moşi".

Aşa înţeleasă, filosofia devine esenţială pentru oricine. Socrate o trăieşte şi crede că e în mod imperios dator să-i ajute şi pe alţii să ajungă la ea. Cutreieră Atena, oprindu-se în palestre, în atelierele meşteşugarilor, în piaţă, pe drum, se apropie de cîte cineva şi începe să-i pună întrebări, cu toată modestia, recunoscîndu-şi neştiinţa şi dornic de a învăţa ceva. Încîntat că i se dă atenţie şi curios să vadă ce va urma, cel astfel interpelat acceptă cu plăcere jocul. Iată însă că întrebările devin tot mai strînse, omul e pus în încurcătură, se vede nevoit tot mai des sau să se contrazică, sau să accepte că s-a înşelat, să constate cu uimire puţina consistenţă a opiniilor bunului-simţ tradiţional.

Cu tinerii, cu oamenii fără pretenţii, cu cei dornici de perfecţionare, Socrate vorbeşte prietenos, cu o ironie blîndă, fără să-şi ascundă simpatia; aceştia „i se predau" pentru a încerca, împreună cu el, să ajungă la înţelepciune. Dar cu puternicii zilei, cu cei convinşi că ştiu tot, plini de suficienţa succesului lor, Socrate devine caustic; toată Atena poate vedea că retorul nu ştie nici măcar ce este retorica, iar generalul victorios n-are idee ce este curajul, omul politic nu ştie care e binele cetăţii; toţi aceştia îşi recunosc cu greu înfrîngerea şi nu i-o vor ierta lui Socrate niciodată. Antipatiile împotriva lui devin cu atît mai violente cu cît un mare număr de tineri, unii din cele mai de vază familii ateniene, atraşi la început de ciudăţenia şi de farmecul acestui joc în care întrebările devin tot mai precise iar răspunsurile tot mai şovăitoare, pînă la recunoaşterea nepriceperii, se ataşează repede de acest deconcertant înţelept, îl urmează pretutindeni cu înflăcărare şi, mai mult, încep să-l imite.

Cum era destul de greu să formulezi pe scurt şi cu precizie o doctrină a lui Socrate, cum foarte mulţi erau cît se poate de puţin doritori să-şi povestească păţaniile în lupta cu dialectica, iar el însuşi n-a scris probabil nimic, au început să circule în Atena tot felul de zvonuri răuvoitoare la adresa lui, răspîndite intenţionat sau din neştiinţă; astfel încît nu e de mirare că în 423 Aristofan arată pe scenă, în *Norii*, o caricatură a lui Socrate extrem de departe de adevăr: un şarlatan, confundat cînd cu filosofii ionieni, cînd cu sofiştii, avînd preocupări lipsite de orice noimă şi chiar dăunătoare cetăţii şi mai ales tineretului. Este adevărat că

piesa a căzut, dar în mintea atenienilor, conştient sau nu, urmele i-au rămas.



Această strădanie de a-i ajuta pe oameni să ajungă la adevăr nu i-a lăsat lui Socrate prea mult răgaz să se ocupe de altceva. Desigur, a fost soldat, ca orice tînăr atenian, şi a participat la cîteva din campaniile celebre ale războiului peloponeziac: cele de la Potideea, Amphipolis şi Delion, unde toţi cei care l-au văzut i-au admirat, pe lîngă vitejie, stăpînirea de sine şi demnitatea.

S-a ferit însă în mod deliberat de amestecul în politică: singurele lui apariţii în viaţa publică sînt în 406 cînd, fiind preşedinte al Pritaniei, se opune judecării în bloc a strategilor învingători la Arginuse (cf. nota nr. 31) şi în timpul celor „treizeci de tirani", cînd refuză, cu riscul vieţii, să participe la o vînătoare de oameni.

În viaţa particulară a avut la fel de puţin timp şi interes să se ocupe de prosperitatea casei, ceea ce i-a atras necontenitele reproşuri, uneori sub forme violente, ale soţiei sale, celebru de puţin simpatică şi de rea de gură, Xantipa.

A rămas proverbială cumpătarea lui Socrate, nu urmărită pentru ea însăşi, ci de dragul libertăţii spiritului: putea răbda oricît de foame sau de sete, a fost văzut stînd o zi întreagă, nemişcat, adîncit în meditaţie, sau, în campania de la Potideea, mergînd cu seninătate desculţ pe gheaţă, pe un ger cumplit; la fel de bine, însă, putea rezista unei nopţi întregi de băutură şi petrecere. De pomină a rămas şi extrema lui sărăcie.

Niciodată nu s-a erijat în profesor de înţelepciune, nicăieri nu-l vedem oferind soluţii gata făcute sau reţete de comportare. De o seninătate agreabilă, intransigent cînd era vorba de cinste şi dreptate, dar privind toate cu un umor inalterabil, ştiind să aducă la îndoială, la actul raţionamentului pe oricine, plecînd de la lucrurile cele mai familiare şi de la ele înălţînd minţile ascultătorilor spre abstracţiuni, spre căutarea binelui şi adevărului, capabil şi de glumă amicală dar şi de asprime şi sarcasm — însă întotdeauna pe un fond de indulgenţă şi umanitate — Socrate ne stă înainte ca un Înţelept; al lumii vechi, fără îndoială, dar dintre cei mai personali şi mai vii, mai atrăgători, mai apropiaţi nouă, din cîţi vor fi fost.



În 403 forţele democratice reuşesc să înlăture regimul celor „treizeci de tirani". Acest eveniment a fost însoţit de o împotrivire violentă

la tot ce apărea, real sau fals, legat de oligarhie (de pildă, sofiştii devin suspecţi ca profesori ai tinerilor aristocraţi); are loc o reacţie tradiţionalist-patriotică de apărare a valorilor religioase şi etice strămoşeşti.

Vechile resentimente răbufnesc acum şi Socrate e prezentat de duşmanii săi ca un om care neagă tradiţia ateniană de efort pentru prosperitatea familiei şi a cetăţii, de supunere faţă de părinţi, de cinstire a zeilor ocrotitori ai cetăţii, un om care strică tineretul, învăţîndu-l să nu respecte aceste principii şi împuindu-i capul cu prostii. Aşadar în 399 Socrate e dat în judecată de Anytos, destul de important om politic, participant la răsturnarea „celor treizeci", de Meletos, tînăr poet tragic lipsit de talent şi de Lycon, orator cu oarecare renume.

Capetele de acuzare, abil alese, erau:

a) Socrate nu recunoaşte zeii cetăţii. O acuzaţie de impietate era ceea ce putea face mai mare impresie asupra poporului atenian, cu atît mai mult în acel moment politic. Filosofii aveau în general o reputaţie proastă în această privinţă şi în secolul al V-lea se desfăşuraseră cîteva procese răsunătoare de ateism, printre care al lui Anaxagoras.

De altfel, Socrate nici nu se putea apăra de această acuzaţie: credea în zei (sau într-un Zeu), în bunătatea şi dreptatea lor, în providenţă, dar nu putea accepta figurile divine tradiţionale, antropomorfe, cu pasiuni de rînd şi biografii de scandal.

b) Socrate introduce zei noi. Aceasta se referă la convingerea lui, des afirmată, de a avea o divinitate ocrotitoare, un *daimon* care-l întovărăşeşte peste tot şi se manifestă ca un glas lăuntric care-l opreşte ori de cîte ori ar fi pe punctul de a săvîrşi ceva rău. Imaginaţia răuvoitoare a acuzatorilor a făcut din aceasta o credinţă în zei noi, alţii decît ocrotitorii seculari ai Atenei, pe care orice bun cetăţean trebuie să-i cinstească.

c) Socrate corupe tineretul. Desigur, nu putea nega că un mare număr de tineri îl urmau cu pasiune, învăţînd din exemplul lui să se întrebe mai degrabă asupra problemelor lăuntrice, ale spiritului, şi să dea mai puţină atenţie activităţii practice, lucrative, sau ambiţiilor politice.

Acuzarea şi-a propus deci — şi a reuşit — să-l prezinte poporului atenian pe Socrate ca pe un individ nefast tineretului şi primejdios pentru stat. Pedeapsa cerută era moartea.

Un proces de această speţă se desfăşura în felul următor:

Tribunalul atenian, *Heliaia*, era compus din 6000 de cetăţeni, traşi la sorţi în fiecare an. Procesele se desfăşurau în faţa unei secţii a tribunalului, compusă din circa 500 de membri. (La procesul lui Socrate se pare că au fost 502 judecători).

Acuzatorul își depunea plîngerea (γραφή) în fața unuia dintre arhonți, de obicei în prezența acuzatului și a doi martori. Dacă magistratul decidea să dea curs plîngerii, proceda la investigarea preliminară în care părțile își reafirmă poziția sub jurămînt (ἀντωμοσία) și se adună documente și mărturii. Judecata propriu-zisă se deschidea prin citirea depozițiilor acuzării și apărării. Fiecare cetățean era în principiu obligat să se apere singur, dar în fapt putea recita un discurs compus de un specialist sau putea aduce adevărați avocați prezentîndu-i drept prieteni ai săi. În procesele penale, atît acuzarea cît și apărarea vorbeau o singură dată. Apoi, fără deliberare prealabilă, tribunalul vota cu jetoane perforate (pentru condamnare) sau întregi (pentru achitare). Dacă legea nu prevedea o pedeapsă anume pentru cazul în speță, urma discutarea pedepsei. Acuzarea avea dreptul să propună una, iar dacă acuzatul era declarat vinovat avea la rîndul său dreptul să propună o pedeapsă. Urma decizia tribunalului.

Socrate a fost condamnat la moarte în aprilie sau în mai 399, a doua zi după plecarea trierei sacre spre Delos. Cum nici o pedeapsă capitală nu putea fi executată înainte de întoarcerea acesteia, el a stat în închisoare o lună; a refuzat propunerea de a evada, și-a petrecut timpul în discuții elevate cu prietenii săi și a întîmpinat moartea cu seninătate.



Se pune problema î n ce raport se află *Apărarea lui Socrate* scrisă de Platon cu cea reală pe care a rostit-o Socrate la proces. Se știe, în orice caz, că a refuzat să se folosească de vreo apărare pregătită dinainte, spunînd că *daimonul* său e împotrivă.

Imediat după moartea lui Socrate, Platon a fugit la Megara; urmează apoi călătoriile în Egipt. Majoritatea cercetătorilor socotesc că *Apărarea* e scrisă abia după întoarcerea la Atena, prin 396, din dorința de a arăta măcar acum atenienilor adevăratul chip al lui Socrate. E vorba deci de o operă mai cuprinzătoare, de o explicare accesibilă și dramatizată a întregii activități a lui Socrate.

În același timp, procesul era încă prea prezent în mintea atenienilor ca Platon să poată pune în gura lui Socrate afirmații mult deosebite de cele reale. Pe de altă parte, cuvintele mai izbitoare sînt confirmate de Xenofon și Diogenes Laertios.

E vorba deci de o autenticitate a ideilor principale, a psihologiei înțeleptului, a tonalității generale. Într-adevăr, Socrate își va fi dat fără îndoială seama încă de la începutul procesului că va fi condamnat și a

acceptat faptul cu demnitate. Apărarea sa reală va fi fost deci, ca și *Apărarea* lui Platon, o justificare în numele dreptății, o respingere a acuzațiilor de dragul adevărului și nu o pledoarie juridică, o încercare de a obține achitarea: Socrate nu-și menajează auditoriul, nu caută să-i cîștige bunăvoința, nu evită nici un cuvînt care ar putea indispune pe judecători, dacă crede că e drept să-l spună. Față de vorbele aspre și arogante, amestecate cu profeții amenințătoare, pe care i le atribuie Xenofon, tonul *Apărării* lui Platon: calmul, căutarea adevărului cu orice preț, explicarea intuitivă și răbdătoare, ironia blîndă, afecțiunea cu care le vorbește celor care au votat în favoarea lui, elevația crescîndă a ideilor, seamănă mult mai mult cu tot ce știm despre Socrate.



Apărarea lui Socrate are trei părți:

Prima reprezintă discursul de apărare propriu-zis. Socrate încearcă întîi să spulbere calomniile care circulau de multă vreme pe seama lui și abia apoi răspunde direct actului de acuzare. Începe cu influența sa asupra tineretului. Aflîndu-se în sfera indemonstrabilului, Socrate preferă să arate neseriozitatea acuzatorului și, după metoda obișnuită, începe să-i pună întrebări aparent simple dar care îl fac pe Meletos, în curînd, să răspundă niște enormități. Discuția continuă asupra acuzației de ateism: Socrate nu-și poate expune părerile despre divinitate și atunci se mulțumește să arate că, de vreme ce e acuzat de credința în zei noi, nu poate fi acuzat de ateism. Arătînd netemeinicia capetelor de acuzare, Socrate își explică îndeletnicirile: e vorba de o misiune încredințată lui de către zeu, de la care nu poate și nu vrea să se sustragă nici sub amenințarea morții. Socrate își încheie discursul explicînd cu demnitate de ce nu recurge la presiuni sentimentale asupra judecătorilor.

Tribunalul votează: Socrate este declarat, cu o majoritate de 60 de voturi, vinovat. A doua parte reprezintă discutarea pedepsei. Cum acuzarea cerea pedeapsa cu moartea, Socrate răspunde că ceea ce i s-ar cuveni pentru faptele lui ar fi să fie hrănit în Pritaneu (ca magistrații și binefăcătorii cetății), pînă la sfîrșitul zilelor sale! Prietenii se oferă să plătească pentru el o amendă de 30 de mine.

Tribunalul votează pedeapsa cu moartea. Imediat după pronunțarea sentinței se ridica ședința, astfel că, în realitate, Socrate nu și-a putut rosti ultimele cuvinte decît în fața unui grup adunat în jurul său[2]. După

[2] Cf. M. Croiset, în Platon, *Oeuvres complètes*, tome I, Belles Lettres, p. 137.

ce le prevestește atenienilor că va veni o zi în care se vor căi că l-au condamnat, Socrate se adresează celor care au votat în favoarea sa și pe care îi numește adevărații săi judecători; cu multă afecțiune și seninătate le vorbește despre viață și despre moarte: chiar dacă nu știm ce urmează morții, s-ar putea ca ea să fie un bine.

Desigur că Platon pune în scrierea sa mai mult decît a spus Socrate în realitate la proces și *Apărarea* este ca intenție o *Apologie* în sensul nostru de azi. Dar dacă nu în literă, în spirit rămîne, de bună seamă, credincios maestrului său, astfel că, făcînd rezervele necesare, putem accepta, într-un sens mai larg, că așa va fi vorbit Socrate, înțeleptul, în primăvara lui 399, ascultîndu-și condamnarea la moarte.

Francisca Băltăceanu

BIBLIOGRAFIE

1. Lucrări generale

A. Banfi, *Socrate*, Torino, 1963

Fr. Châtelet, *Platon*, Paris, 1965

A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1947

P. Friedländer, *Platon*, Berlin, 1964

L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923

P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1954[2]

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1919

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889

2. Ediții

Platon, *Oeuvres complètes*, tome I (*Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Eutyphron*, *Criton*), Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, „Les Belles Lettres", 1925; Introduction, pp. 1—18; *Apologie*. Notice — pp. 117—139

C. Cron, *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[3], Einleitung, pp. 1—46

L. Dyer, *Plato, Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1885; Introduction, pp. 1—48

P l a t o n, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon", de Constantin Noica, București, E.L.U., 1968

3. Lucrări speciale

G. A n d r é, *Der Aufbau und die literarische Bedeutungder Platonischen Apologie*, Diss., Freiburg, 1923, 151 pag.

W. M. C a l d e r, *Socrates at Amphipolis* (*Apol.* 28 e), „Phronesis", VI, 1961, 83—85

C. C. C o u l t e r, *The tragic structure of Plato's Apology*, „Transactions and proceedings of the American Philosophical Association", 1931

R. F r e s e, *Die aristophanische Anklage in Platons Apologie*, „Philologus", LXXXI, 377

S. G a l l i, *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia* etc., Torino, 1958

P. H a c k f o r t h, *The composition of Plato's Apology*, Cambridge Univ. Pr., 1933

P. K e s e l i n g, *Sophokle's Antigona in Platons Apologie des Sokrates*, „Philologische Wochenschrift", 1936

APĂRAREA LUI SOCRATE

Ce înrîurire au avut acuzatorii mei asupra voastră, nu 17 a
știu, cetățeni ai Atenei; eu, cel puțin, ascultîndu-i, era
cît pe ce să nu mă mai recunosc, atît de convingătoare
erau cuvintele lor; totuși, la drept vorbind, ei n-au spus
nimic adevărat. Însă dintre toate minciunile pe care le-au
rostit, m-a uluit cel mai mult afirmația că trebuie să luați b
bine seama să nu fiți înșelați de mine, un vorbitor, zic ei,
nemaipomenit. Și nu le-a fost rușine că vor fi pe loc dovediți
mincinoși de mine prin fapte, de vreme ce nu arăt a fi
cîtuși de puțin un vorbitor grozav, iar aceasta mi s-a părut
cea mai mare nerușinare a lor, dacă nu cumva prin „a fi
un vorbitor grozav" ei înțeleg „a spune adevărul"; căci
dacă asta vor să spună, aș putea consimți că sînt și eu
orator, dar altfel decît ei. Așadar, după cum ziceam, în
vorbele lor a fost foarte puțin adevăr sau chiar deloc; în
schimb, de la mine veți auzi adevărul întreg. Vă jur însă
pe Zeus, cetățeni ai Atenei, că nu veți auzi vorbe înfrumu-
sețate și împodobite cu întorsături meșteșugite și cuvinte
alese, ca ale acestora, ci voi folosi cuvintele care se întîmplă
să-mi vină în minte, încredințat fiind de adevărul spuselor c
mele; și nimeni dintre voi să nu se aștepte la altceva.
Bine mi-ar sta, judecători, la anii mei, să vin în fața voastră
cu vorbe ticluite, ca un tinerel. Dimpotrivă, tocmai asta
vă rog, atenieni, și vă rog cu tot dinadinsul: dacă mă veți
auzi apărîndu-mă cu aceleași cuvinte pe care obișnuiesc
să le spun și în agora, printre tarabele zarafilor, unde
m-au auzit mulți dintre voi, și în alte părți, să nu vă d
mirați și să nu faceți zarvă. Căci așa stau lucrurile:
pentru prima oară am venit la judecată acum, la șaptezeci
de ani; sînt cu totul străin de vorbirea de aici. După cum,
dacă s-ar întîmpla să fiu cu adevărat un străin, m-ați
ierta că vorbesc în graiul și cu deprinderile în care am 18 a

fost crescut, aşa vă cer şi acum lucrul acesta, cred eu, pe bună dreptate: să nu vă uitaţi la felul meu de a vorbi, mai bun sau mai rău, cum o fi, ci să luaţi seama cu grijă dacă spun lucruri drepte sau nu; căci aceasta e sarcina judecătorului; iar a celui care vorbeşte — să spună adevărul.

b Întîi de toate se cuvine, atenieni, să mă apăr de primele învinuiri mincinoase şi de primii mei acuzatori[1]; apoi de acuzaţiile şi de acuzatorii mei din urmă. Căci mulţi sînt cei care m-au învinuit în faţa voastră, şi încă de mulţi ani, fără să spună nimic adevărat; de ei mă tem eu mai degrabă decît de Anytos şi de ai lui, cu toate că şi aceştia sînt de temut. Dar mai de temut sînt, judecători, aceia care, asumîndu-şi rolul de a vă educa, pe cei mai mulţi dintre voi, încă de pe cînd eraţi copii, încercau să vă convingă aducîndu-mi vini neadevărate: că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care cugetă la cele din cer şi cercetează toate cîte se află sub pămînt şi face să învingă judecata strîmbă[2]. De vreme ce mi-au răspîndit o asemenea faimă, atenieni, c aceştia sînt acuzatorii de care trebuie să mă tem; într-adevăr, cine-i ascultă îşi închipuie că oamenii care cercetează astfel de lucruri nu cred nici în zei.

De altfel, aceşti acuzatori sînt mulţi şi mă învinuiesc de multă vreme, vorbind cu voi încă de la vîrsta la care eraţi cît se poate de încrezători, unii dintre voi fiind copii încă şi adolescenţi; iar ei mă acuzau în lipsă, fără să mă apere cineva. Dar ce este cu totul fără noimă, e că nici măcar numele lor nu le ştiu şi nu le pot spune, d în afară poate de al unui oarecare autor de comedii[3].

Toţi cei care, din pismă şi prin clevetire, s-au străduit să vă convingă, ca şi cei care, după ce s-au lăsat convinşi, i-au convins la rîndul lor pe alţii, toţi aceştia mă pun în grea încurcătură; pentru că nu poţi aduce pe nici unul dintre ei aici, la judecată, nici nu poţi dovedi că n-au dreptate, ci, pur şi simplu, trebuie să te aperi luptînd cu nişte umbre şi să acuzi fără să-ţi răspundă nimeni. V-aţi dat aşadar seama şi voi, din cîte vă spun, că acuzatorii mei sînt de două feluri: unii m-au acuzat de curînd, ceilalţi de mult, cei despre care tocmai vorbesc. Şi aţi înţeles că

trebuie să mă apăr întîi de învinuirile lor, pentru că pe ei e
i-ați auzit întîi învinuindu-mă, și i-ați auzit mult mai multă vreme decît pe ceilalți, de mai tîrziu.

Bine. Trebuie deci să mă apăr, atenieni, și să încerc, într-un timp atît de scurt, să nimicesc calomnia înstăpînită
de mult în mințile voastre. Dacă asta ar fi mai bine și pentru 19 a
voi și pentru mine, aș vrea de bună seamă să reușesc și să ajung la un rezultat apărîndu-mă; dar cred că e greu și-mi dau foarte bine seama cît de greu. Totuși, întîmple-se cum o vrea Zeul, noi sîntem datori să dăm ascultare legii și să ne apărăm.

Așadar, să vedem din nou, de la început, care e învinuirea din care s-a născut această ponegrire a mea și pe care
s-a sprijinit Meletos cînd m-a dat în judecată. Bine. Ce-au b
spus, calomniindu-mă, calomniatorii mei? Trebuie să le citim vorbele ca pe ale unui act de acuzare: „Socrate este vinovat, el iscodește peste măsură cele de sub pămînt și cele din cer, face să învingă judecata strîmbă și îi învață și pe alții aceste lucruri." Cam acestea ar fi; ați putut
vedea și voi în comedia lui Aristofan un Socrate purtat c
pe scenă încoace și încolo, spunînd că merge prin văzduh și înșirînd tot felul de vorbe goale despre lucruri la care eu nu mă pricep nici mult, nici puțin[4]. Și eu nu vorbesc cu dispreț despre o astfel de știință, admițînd că într-adevăr există cineva care se pricepe la toate acestea, să nu fiu cumva acuzat de Meletos și de așa ceva; însă, în ceea
ce mă privește, eu n-am nimic comun cu ele, atenieni. d
Vă iau ca martori pe aproape toți și vă rog să vă informați și să vă lămuriți unii pe alții, toți cîți m-ați auzit vreodată stînd de vorbă; sînt printre voi mulți dintre aceștia. Spuneți-vă unii altora dacă vreunul dintre voi m-a auzit vreodată vorbind, mult sau puțin, despre așa ceva: și de aici vă veți da seama că și celelalte lucruri pe care lumea le spune despre mine au același temei.

Nu numai că, hotărît lucru, nimic dintre acestea nu e adevărat, dar nu e adevărat nici ce veți fi auzit pe cîte unul spunînd, că-mi fac o îndeletnicire din a-i învăța
pe alții și că le cer plată pentru asta[5]. Cu toate că mi se e
pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască pe oameni,

cum fac Gorgias din Leontinoi[6] şi Prodicos din Ceos[7] şi
Hippias din Elis[8]. Într-adevăr, fiecare din aceştia este în
stare, atenieni, ca, în orice oraş s-ar duce, să atragă pe lîngă
sine pe tinerii care altminteri ar putea să-şi ia drept sfătui-
20 a tori fără plată pe oricare din concetăţenii lor; îi conving
pe tineri ca, părăsind tovărăşia acelora, să vină la ei, dar
plătind bani şi purtîndu-le, pe deasupra, şi recunoştinţă.
Uite, am aflat că este aici la noi încă unul din aceşti învă-
ţaţi, un om din Paros[9]. Tocmai mă dusesem la Callias al
lui Hipponicos[10], care le-a plătit sofiştilor mai mulţi bani
decît oricare altul. Şi l-am întrebat (ştiind că are doi fii):
„Callias, zic, dacă ai fi avut nu doi fii, ci doi mînji sau
doi viţei, ar trebui să le tocmim un supraveghetor care
să desăvîrşească în ei toate însuşirile lor fireşti[11]; ar fi
vorba de un om priceput la cai sau la muncile cîmpului;
de vreme ce ei sînt însă oameni, ce fel de îndrumător ai
b de gînd să le iei? Cînd e vorba de aceste însuşiri, de însuşirile
omeneşti şi cetăţeneşti, cine e omul priceput? Cred că,
avînd feciori, ai chibzuit la asta. Există un astfel de om
sau nu?

— Cum să nu, spuse el.

— Cine e, de unde este, şi cît cere pentru învăţătura
lui?

— Euenos din Paros, Socrate, mi-a răspuns. Cere cinci
mine.

Şi eu l-am fericit pe Euenos dacă are într-adevăr price-
perea aceasta şi dă învăţătură cu atîta cumpătare. Eu,
să fiu în stare de astfel de lucruri, nu mi-aş mai încăpea
c în piele de mîndru. Numai că, cetăţeni ai Atenei, nu sînt
în stare.

S-ar putea însă ca vreunul dintre voi să mă întrebe:
„Bine, Socrate, dar cu ce te îndeletniceşti tu? Din ce s-au
iscat aceste clevetiri împotriva ta? Căci, de bună seamă,
atîta vreme cît nu făceai nimic mai mult decît ceilalţi,
nu-ţi puteau ieşi asemenea faimă şi vorbe, dacă nu făceai
nimic *altfel* decît cei mulţi. Spune-ne, deci, despre ce este
vorba, ca să nu ne facem o părere nechibzuită despre tine."
Cred că cel care ar vorbi astfel ar avea dreptate, astfel că
d voi încerca să vă arăt ce anume este ceea ce mi-a adus

şi răul nume şi învinuirea. Ascultaţi deci. Şi poate că unora li se va părea că glumesc; dar să ştiţi bine că vă voi spune deplinul adevăr. În fapt eu m-am ales cu numele acesta, atenieni, numai din pricina unui fel de înţelepciune. Ce fel de înţelepciune? Una care e, probabil, o înţelepciune omenească. Mă tem că este de fapt singura înţelepciune pe care
o am; cei despre care vorbeam adineauri or fi poate înţelepţi e
cu vreo înţelepciune mai mult decît omenească[12]. Dacă nu e aşa, nu ştiu ce să mai spun, pentru că eu n-o am, iar cine afirmă că o am, minte şi vorbeşte spre a mă ponegri. Şi acum, atenieni, să nu murmuraţi împotrivă-mi şi să nu vi se pară că spun ceva prea de tot; căci vorbele pe care le voi spune nu sînt ale mele, ci voi aduce în faţa voastră un vorbitor mai vrednic de încredere. Despre înţelepciunea mea, dacă înţelepciune este, şi despre felul ei, vă voi aduce ca martor pe Zeul de la Delfi. Îl cunoaşteţi, desigur, pe
Chairephon[13]; a fost prietenul meu încă din tinereţe şi a 21 a
fost prieten cu cei mai mulţi dintre voi; a fugit în exilul ştiut împreună cu voi[14] şi odată cu voi s-a întors. Şi ştiţi cum era Chairephon, cît de aprig în orice se apuca să facă. Astfel o dată, mergînd la Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul şi anume — vă spun să nu murmuraţi, atenieni —, să-l întrebe dacă este cineva mai înţelept decît mine; iar Pitia i-a răspuns că nu e nimeni mai înţelept. Despre acestea vă va putea da mărturie fratele său[15], de vreme ce el a murit.

Să vedeţi pentru ce vă spun acestea: tocmai pentru că b
am de gînd să vă arăt de unde s-au născut vorbele rele împotriva mea.

Auzind eu acele lucruri, am început să mă gîndesc astfel: „Oare ce spune Zeul şi cu ce tîlc? Eu îmi dau seama că nu sînt înţelept nici în mare, nici în mică măsură; atunci la ce se poate gîndi cînd spune că eu sînt cel mai înţelept? Pentru că, de bună seamă, el nu minte; doar nu-i e îngăduit." Şi multă vreme am fost nedumerit ce vrea să spună; apoi, greu de tot, m-am hotărît să cercetez lucrul cam în felul acesta: m-am dus la unul din cei care erau socotiţi înţelepţi, pentru ca acolo, mai degrabă decît oriunde, să dezmint
oracolul şi apoi să-i arăt Zeului: „Omul acesta e mai înţe- c

lept decît mine, în timp ce tu ai spus că eu aş fi". Cercetîndu-l deci pe acesta — nu-i nevoie să-i spun pe nume, era unul dintre oamenii politici —, iscodindu-l eu şi stînd de vorbă cu el, uite cam ce impresie am avut, atenieni: mi s-a părut că omul meu trece drept înţelept în ochii celor mai mulţi oameni şi în primul rînd în ai lui însuşi, dar că nu este. M-am apucat apoi să-i arăt că numai îşi închipuie
d că e înţelept, dar că nu este. Din clipa aceea m-au urît şi el şi mulţi dintre cei care erau de faţă.

Plecînd de acolo, cugetam în sinea mea: „Într-adevăr, eu sînt mai înţelept decît acest om: mă tem că nici unul dintre noi nu ştie nimic bun şi frumos, numai că el îşi închipuie că ştie ceva, deşi nu ştie; eu însă, de vreme ce nici nu ştiu, nici nu-mi închipui. Se pare, deci, că sînt mai înţelept, şi anume tocmai prin acest lucru mărunt, prin faptul că, dacă nu ştiu ceva, măcar nu-mi închipui că ştiu." Am mers apoi la altul, la unul dintre cei care treceau drept şi mai înţelepţi decît primul, şi am ajuns la aceeaşi încheiere;
e şi de atunci m-au urît şi el şi mulţi alţii.

După acestea i-am luat pe toţi la rînd, dîndu-mi seama, cu mîhnire şi cu teamă, că mă fac urît de ei; totuşi mi se părea că trebuie să aşez cuvintele Zeului mai presus de orice; dacă voiam, deci, să cercetez ce spune oracolul, eram silit să merg la toţi cei care păreau a şti ceva. Şi
22 a mă jur pe cîine[16], atenieni, — pentru că sînt dator să vă spun adevărul — vă jur că aşa mi s-a întîmplat: aproape toţi cei care aveau cel mai bun renume mi s-au părut, cercetîndu-i eu potrivit spuselor Zeului, că au cele mai mari scăderi, pe cînd alţii, care erau socotiţi mai neînzestraţi, mi-au părut mai în stare de chibzuinţă. Iată, sînt dator să vă povestesc cum am rătăcit, ca un om supus la grele munci[17], pentru ca oracolul să devină pentru mine ceva de neclintit.

Aşadar, după oamenii politici m-am dus la poeţi: la autorii de tragedii, de ditirambi[18] şi la ceilalţi, pentru ca
b acolo să mă prind eu însumi asupra faptului că sînt mai puţin învăţat decît ei. Luînd deci acele opere ale lor care-mi păreau mai îngrijit lucrate, îi întrebam ce oare vor să spună prin ele, pentru ca totodată să şi învăţ cîte ceva de

la ei. Îmi vine tare greu să vă spun adevărul, cetăţeni, totuşi el trebuie spus : într-un cuvînt, aproape oricare dintre cei de faţă ar fi putut vorbi mai bine decît ei despre lucruri pe care ei înşişi le făcuseră. Mi-am dat seama astfel în scurtă vreme şi despre poeţi că nu din înţelepciune fac ceea ce
fac, ci printr-o înzestrare firească şi sub puterea inspiraţiei, c
întocmai ca profeţii şi tîlcuitorii de oracole; căci şi aceştia spun multe lucruri frumoase, dar de fapt nu ştiu nimic din ce spun. Am văzut că poeţii sînt şi ei într-o situaţie asemănătoare[19] şi totodată mi-am dat seama că, din cauza darului lor poetic, îşi închipuie că în general nimeni nu e mai înţelept decît ei, ceea ce nu-i adevărat. Şi de acolo am plecat deci convins că eu îi întrec în acelaşi fel ca şi pe oamenii politici.

În sfîrşit, m-am dus pe la meşteşugari; căci îmi dădeam
seama că, la drept vorbind, eu nu ştiu nimic, iar ei se vor d
dovedi, desigur, că ştiu multe lucruri frumoase. Şi în aceasta nu m-am înşelat, ei ştiau într-adevăr lucruri pe care eu nu le ştiam, şi prin aceasta erau mai înţelepţi decît mine. Însă, cetăţeni ai Atenei, mi s-a părut că bunii meşteşugari fac aceeaşi greşeală ca poeţii: pentru că îşi îndeplinea bine meşteşugul, fiecare credea că este cît se poate de înţelept şi în celelalte privinţe, şi anume în cele mai însemnate, şi tocmai această nesocotinţă le întuneca înţelepciunea pe
care o aveau, încît am ajuns să mă întreb, în privinţa e
oracolului, dacă aş voi mai degrabă să fiu aşa cum sînt, nici înţelept cu înţelepciunea lor, nici prost cu prostia lor, sau să le am pe amîndouă aşa cum le au ei. Mi-am răspuns, deci, mie şi oracolului, că mi-e mai de folos să fiu aşa cum sînt.

Din această cercetare, cetăţeni ai Atenei, s-au iscat
împotrivă-mi multe uri, şi încă atît de grele şi de aspre, 23 a
încît din ele s-au născut multe clevetiri şi mi s-a dat numele acesta, de înţelept. Căci de fiecare dată cei de faţă îşi închipuiau că eu, în înţelepciunea mea, ştiu ceea ce dovedeam că celălalt nu ştie; dar de fapt, cetăţeni, mă tem că înţelept e numai Zeul şi, prin vorbele oracolului, el spune că înţelepciunea omenească valorează puţin sau chiar nimic; şi mi se pare că acest lucru îl numeşte „Socrate", folosindu-se de

b numele meu ca să facă din mine o pildă, ca şi cum ar spune:
„Oameni buni, cel mai înţelept dintre voi este acela care,
la fel ca Socrate, şi-a dat seama că într-adevăr, cît priveşte
înţelepciunea, nu e bun de nimic." Iar eu chiar şi acum,
mergînd peste tot, caut şi iscodesc după cuvintele Zeului
pe orice atenian sau străin care îmi pare a fi înţelept; şi
dacă-mi dau seama că nu e, îi arăt acelui om, întărind vorba
Zeului, că nu e înţelept. Şi din cauza acestei stăruitoare
îndeletniciri nici n-am mai avut timp să fac ceva vrednic
de luat în seamă, fie pentru cetate, fie pentru casa mea,
ci mă aflu în mare sărăcie, în slujba Zeului cum sînt.
c Pe lîngă acestea, tinerii care de bună voia lor mă urmează,
cei cu cele mai multe răgazuri, fii de oameni foarte bogaţi,
sînt încîntaţi de felul în care iscodesc eu oamenii şi adesea
mă imită apucîndu-se să-i ia la întrebări pe alţii; de alt-
minteri ei găsesc, cred eu, din belşug oameni care-şi închi-
puie că ştiu ceva, dar ştiu puţine lucruri sau nimic. Aşa
se face că oamenii iscodiţi de ei se mînie pe mine iar nu pe
ei înşişi, spunînd apoi că Socrate e un mare ticălos care îi
d strică pe tineri. Dar cînd îi întreabă cineva ce anume face
şi ce-i învaţă ca să-i strice, ei n-au ce spune, doar nu ştiu
nimic; ca să nu se vadă însă că sînt descumpăniţi, spun
ce se spune de obicei despre un filosof, că „cercetează cele
din cer şi de sub pămînt", că „nu crede în zei", că „face
să învingă judecata strîmbă". Desigur, n-ar vrea să recu-
noască adevărul, adică faptul, dat în vileag, că numai se
e prefac a şti ceva, cînd ei nu ştiu nimic. Oamenii aceştia,
ambiţioşi fiind, îndîrjiţi şi numeroşi şi vorbind convingător
şi cu stăruinţă despre mine, v-au împuiat urechile pone-
grindu-mă cu înverşunare şi mai de mult şi acum. Pe acest
temei au tăbărît asupra mea şi Meletos şi Anytos şi Lycon:
Meletos dînd cuvînt duşmăniei poeţilor, Anytos, celei a
24 a meşteşugarilor şi a oamenilor politici şi Lycon, celei a reto-
rilor. Astfel că, după cum spuneam la început, m-aş mira
să fiu în stare în atît de puţină vreme să dovedesc neade-
vărul unei învinuiri atît de adînc înrădăcinate. Adevărul
este acesta pe care vi-l spun eu, cetăţeni ai Atenei, iar
vorba mea nu vă ascunde nimic şi nu ocoleşte nimic, nici
lucruri mari, nici mărunte. Şi totuşi ştiu destul de bine

că în felul acesta îmi atrag ura lor din aceleaşi vechi pricini; ceea ce e, de altfel, o dovadă că spun adevărul şi că tocmai acesta este răul meu nume şi acestea pricinile lui. Iar dacă, fie acum, fie altă dată, veţi cerceta aceste lucruri, veţi b
vedea că aşa este.

În privinţa învinuirilor aduse mie de primii acuzatori, fie de ajuns în faţa voastră apărarea aceasta. Iar acum voi încerca să mă apăr împotriva lui Meletos, omul acesta de treabă şi devotat cetăţii, din cît zice el, şi împotriva celui de al doilea rînd de acuzatori ai mei. Să luăm din nou, aşadar, învinuirea adusă de ei sub jurămînt[20], pentru că e vorba acum de alţi acuzatori. Sună cam aşa: „Socrate calcă legea stricîndu-i pe tineri şi necrezînd în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinităţi, noi." Cam aşa sună c
actul de acuzare; să-i cercetăm acum fiecare punct în parte.

Se spune deci că eu calc legea stricînd tineretul. Eu însă, atenieni, spun că tocmai Meletos calcă legea, pentru că ia în glumă lucruri serioase, aducînd cu uşurătate oameni la judecată şi prefăcîndu-se plin de rîvnă şi de grijă pentru lucruri de care nu i-a păsat niciodată. Că aşa stau lucrurile, voi încerca să vă dovedesc şi vouă.

Meletos, vino aici şi spune-mi: ţi se pare, sau nu, foarte important ca tinerii să fie cît mai buni?

— Sigur că da.

— Atunci fii bun şi spune-le judecătorilor noştri: cine d
îi face pe tineri mai buni? Nu încape îndoială că ştii, de vreme ce porţi grija acestui lucru. Pe cel care îi strică l-ai găsit, după cum spui, adică pe mine, şi l-ai adus aici la judecată şi îl învinuieşti; dar acela care îi face mai buni, hai şi ne spune, arată-ne: cine este?

Vezi, Meletos, că taci şi nu poţi să răspunzi? Nu crezi că e un lucru de ruşine şi o dovadă îndestulătoare a spuselor mele: că nu te-ai sinchisit niciodată de asta? Hai, spune, vrednice Meletos, cine îi face pe tineri mai buni?

— Legile.

— Dar nu asta te întreb, preabunule, ci *care om* îi face e
mai buni, unul care să ştie printre altele, şi în primul rînd, şi acest lucru, adică legile.

— Aceştia de aici, Socrate, judecătorii.

— Cum adică, Meletos; aceştia sînt în stare să-i educe pe tineri şi să-i facă mai buni?

— Neîndoielnic.

— Oare toţi, sau unii da şi alţii nu?

— Toţi.

— Minunată vorbă, jur pe Hera, şi mare belşug de oameni folositori ne arată. Dar ia spune-mi: Şi aceştia,
25 a ascultătorii, îi fac pe tineri mai buni, sau nu?

— Şi aceştia.

— Dar membrii Sfatului?[21]

— Şi membrii Sfatului.

— Doar n-ai să spui, Meletos, că membrii Adunării poporului îi strică pe tineri! Sau şi ei îi fac mai buni, cu toţii?

— Şi ei.

— S-ar părea deci că toţi atenienii, în afară de mine, îi fac pe tineri desăvîrşiţi; şi numai eu îi stric; aşa spui tu?

— Hotărît că aşa spun.

— Ai înţeles, de bună seamă, marea mea nefericire!
b Dar răspunde-mi: oare şi la cai ţi se pare că lucrurile stau astfel? Cei care îi fac mai buni sînt oamenii toţi şi unul singur e cel care îi strică? Sau, tocmai pe dos, în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sînt foarte puţini, şi anume cei de meserie, iar cei mai mulţi, ori de cîte ori au de-a face cu caii şi îi folosesc, îi strică? Oare nu aşa se întîmplă, Meletos, şi cu caii şi cu toate celelalte animale? Ba chiar aşa este, fie că tu şi cu Anytos sînteţi de acord, fie că nu; şi mare noroc ar avea tinerii dacă unul singur i-ar strica
c şi toţi ceilalţi le-ar fi de folos. Ai dat însă o dovadă îndestulătoare, Meletos, că niciodată nu te-a frămîntat grija pentru tineri şi se vede limpede că nicidecum nu te-ai omorît cu firea cugetînd la lucrurile de care mă învinuieşti.

Mai spune-ne ceva, Meletos, pentru numele lui Zeus: oare e mai bine să trăieşti printre cetăţeni de treabă, sau printre ticăloşi? Hai, dragul meu, răspunde; doar nu te întreb cine ştie ce lucru greu. Oare cei ticăloşi nu le fac rău celor care se află mereu în preajma lor, iar cei buni nu le fac ei bine?

— Ba da, desigur.

— Atunci, există cineva care preferă să fie înconjurat d
mai degrabă de oameni care-i fac rău, decît de oameni care să-i fie de folos? Răspunde, preabunule, căci şi legea îţi porunceşte să răspunzi[22]. Există cineva care să vrea să-i facă rău cei din jur?

— Sigur că nu.

— Atunci, spune: oare mă aduci aici, la judecată, pentru că îi stric pe tineri şi-i fac ticăloşi dinadins, sau pentru că fac asta fără să-mi dau seama?

— Sigur că dinadins.

— Cum adică, Meletos? Cu atît eşti tu mai înţelept, la vîrsta ta, decît mine, la vîrsta mea, încît tu să-ţi fi dat seama că oamenii răi le fac întotdeauna rău celor din jurul lor,
iar cei buni le fac bine iar eu să fi ajuns într-un asemenea e
hal de prostie încît să nu ştiu nici atîta, că dacă voi face ca un om din preajma mea să ajungă un ticălos, mă voi pune în primejdie ca acela să-mi facă rău la rîndu-i, aşa încît să-mi fac dinadins, după cum spui tu, acest neajuns atît de mare? De asta n-ai să mă convingi nici pe mine, şi cred că nici pe altcineva; ci, ori nu-i stric pe tineri, ori, dacă îi stric, o fac fără să vreau; încît tu, oricum ar sta
lucrurile, minţi. Dacă îi stric fără voie, atunci după lege 26 a
acest fel de greşeli fără voie nu trebuie aduse în faţa judecăţii; ci trebuie să fiu luat deoparte, învăţat şi sfătuit; pentru că e limpede că, dacă-mi voi da seama, voi înceta să fac ceea ce fac fără să vreau. Tu însă te-ai ferit să te apropii de mine şi să mă înveţi, şi n-ai vrut; mă aduci în schimb aici, unde, după lege, trebuie aduşi cei care au nevoie de pedeapsă, şi nu de învăţătură.

Este însă destul de limpede, atenieni, ce spuneam eu, b
şi anume că lui Meletos nu i-a păsat niciodată, nici mult, nici puţin, de aceste lucruri. Totuşi, ia spune-ne: cum zici tu oare, Meletos, că-i stric eu pe tineri? Din acuzaţia pe care ai întocmit-o reiese că-i învăţ să nu creadă în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinităţi, noi. Sau nu spui că îi stric prin aceste învăţături?

— Ba da, chiar aşa spun.

— Atunci, Meletos, chiar în numele acestor zei despre care e vorba acum, spune-ne şi mai lămurit, atît mie, cît
c şi acestor oameni, pentru că eu nu reuşesc să înţeleg: afirmi oare că eu învăţ lumea să creadă că există unii zei şi eu însumi cred că există zei, deci nu sînt cu totul ateu (şi astfel, deci, nu calc legea), însă nu cred în zeii cetăţii, ci în alţii, şi despre aceasta să fie vorba cînd pomeneşti în acuzarea mea de „alţi zei"; sau afirmi că eu nu cred deloc în zei şi-i învăţ aşa şi pe ceilalţi?

d — Aşa spun, că nu crezi deloc în zei.

— O, uimitorule Meletos, pentru ce spui acestea? Deci eu nu cred că Soarele şi Luna sînt zei, cum cred ceilalţi oameni?

— Mă jur pe Zeus, judecători, bineînţeles că nu crede, de vreme ce spune că Soarele e de piatră iar Luna — de pămînt.

— Bine, dar îţi închipui că-l acuzi pe Anaxagoras[23], dragul meu Meletos, şi astfel îţi arăţi dispreţul faţă de judecători, socotindu-i atît de puţin învăţaţi încît să nu ştie că tocmai lucrările lui Anaxagoras din Clazomene sînt pline de astfel de vorbe; pasă-mi-te şi tinerii le-ar învăţa de la mine cînd, dimpotrivă, ar putea, cumpărîndu-le de la teatru cu cel mult o drahmă[24], să-şi bată joc de Socrate,
e dacă el ar pretinde că îi aparţin aceste învăţături, de altfel atît de ciudate. Dar, pentru numele lui Zeus, asta e părerea ta despre mine, că nu cred deloc în zei?

— Nu crezi, mă jur pe Zeus, nu crezi cîtuşi de puţin.

— Nu eşti de bună credinţă, Meletos, iar acum — nici faţă de tine însuţi, pare-mi-se. Eu socotesc, atenieni, că acest om e pătimaş şi nestăpînit la culme şi că într-adevăr din patimă şi nestăpînire, ca şi fiindcă e prea tînăr, a întoc-
27 a mit această acuzaţie. Pentru că el se aseamănă cuiva care ar pune, ca să mă încerce, un fel de enigmă: „Oare îşi va da seama Socrate, înţeleptul, că eu mă ţin de glume şi mă contrazic, sau îi voi înşela şi pe el şi pe ceilalţi ascultători?" Mi se pare, într-adevăr, că el se contrazice în acuzaţie, ca şi cum ar spune: „Socrate calcă legile pentru că nu crede în zei iar în schimb crede în zei." Desigur, acestea sînt vorbele cuiva care glumeşte.

Cercetați împreună cu mine, cetățeni, de ce mi se pare mie că glumește; iar tu răspunde-ne, Meletos. Voi însă, amintiți-vă ce v-am rugat de la început, să nu murmurați b
împotriva mea dacă voi vorbi în felul meu obișnuit.

Se află oare cineva, Meletos, care să creadă că există lucruri omenești, fără să creadă că există oameni? Să răspundă, atenieni, și să nu mai facă mereu zarvă! Este cineva care să nu creadă că există cai, dar să creadă că există călărie? Sau să nu creadă că există flautiști, dar să creadă că există arta flautistului? Nu, Meletos, preaales bărbat, nu există; dacă tu nu vrei să răspunzi, ți-o voi spune eu și ție și celorlalți de aici. Atunci răspunde măcar la ceea ce urmează: poate cineva să creadă că există lucruri privitoare la daimoni, fără să creadă în daimoni?

— Nu se poate.

— Cît îți sînt de îndatorat că ai răspuns în sfîrșit, silit c
fiind de cei de față! Spui, așadar că eu cred și îi învăț pe alții lucruri privitoare la daimoni[25], zici tu, și așa ai și întărit prin jurămînt, în actul de acuzare. Dar, de vreme ce eu cred în lucrurile privitoare la daimoni, urmează neapărat de aici că eu cred și în daimoni. Nu așa stau d
lucrurile? Ba chiar așa; și socotesc că gîndești la fel cu mine, de vreme ce nu răspunzi. Iar pe daimoni nu-i credem zei sau odrasle de zei? Așa e, sau nu?

— Da, desigur.

— Deci, de vreme ce eu cred în daimoni, după cum zici, iar daimonii sînt niște zei, tocmai de aceea spun eu că umbli cu enigme și cu glume cînd spui că eu nu cred în zei, și apoi, din nou, că aș crede, de vreme ce cred în daimoni. Căci dacă daimonii sînt odraslele zeilor, copii din flori, fie de la nimfe, fie de la alte mame, după cum se povestește, cine ar crede că există odrasle ale zeilor, dar zei, nu? Ar fi la fel de lipsit de noimă ca și cum cineva ar crede că există odraslele cailor și măgarilor, catîrii, iar cai și măgari n-ar crede că există. Dar nu cu alt gînd ai întocmit, Meletos, e
această acuzație, decît pentru a ne pune la încercare, sau pentru că nu aveai nici o acuzație adevărată pe care s-o arunci asupra mea; iar să convingi pe cineva, oricît de puțină minte ar avea, că a crede în cele privitoare la daimoni

28 a nu e totuna cu a crede în cele privitoare la zei, ci înseamnă a nu crede nici în daimoni, nici în zei, nici în eroi, să convingi pe cineva de aceasta, zic, nu e cu putință prin nici un meșteșug.

Sper însă, atenieni, că nu mai e nevoie de multă apărare ca să vă arăt că eu nu calc legile, precum mă acuză Meletos; după mine, cît am vorbit e de ajuns. Dar după cum am spus și mai înainte, am atras asupra mea o mare ură și din partea multora; să știți preabine că așa este. Iar dacă mă va duce la pieire ceva, nu va fi nici Meletos, nici Anytos, ci ponegrirea și invidia mulțimii; acestea au dus la pieire și pe mulți alți oameni, și oameni de treabă, și cred că
b vor continua să-i piardă; nici o primejdie să fiu eu ultimul!

Poate că ar spune cineva: „Oare nu ți-e rușine, Socrate, că ai făcut asemenea fapte pentru care te afli acum în primejdie de moarte?" Iar eu i-aș putea răspunde pe drept cuvînt: „Omule, nu ai dreptate dacă-ți închipui că acela care poate fi cît de cît folositor trebuie să cîntărească sorții de moarte ori viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept și dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău. După vorba ta ar fi niște oameni
c de nimic toți eroii care și-au dat viața la Troia, atît ceilalți cît și fiul zeiței Thetis[26], el căruia primejdia i s-a părut atît de vrednică de dispreț pe lîngă amenințarea rușinii, încît, atunci cînd el ardea de dorința de a-l ucide pe Hector și cînd mama sa, zeiță fiind, i-a spus cam așa: «Copilul meu, dacă vei răzbuna moartea prietenului tău Patrocle și-l vei ucide pe Hector, vei muri și tu; căci îndată după Hector ți-e pregătită pieirea», deci auzind atunci aceste
d cuvinte, n-a luat în seamă moartea și primejdia, temîndu-se mult mai mult să-și ducă viața ca un netrebnic, fără să-și răzbune prietenii, și a zis: «De-aș muri pe dată după ce l-am pedepsit pe cel ce mi-a făcut nedreptate, ca să nu rămîn de batjocură, aici, lîngă corăbiile încovoiate, povară gliei». Crezi că el n-a disprețuit moartea și primejdia?" Și într-adevăr, atenieni, așa și trebuie să fie: ori că ți-ai ales singur un loc în luptă, socotindu-l cel mai potrivit, ori că ai fost așezat acolo de comandantul tău, în locul

acela trebuie, cred eu, să înfrunți neclintit primejdia,
fără să iei în seamă nici moartea, nici altceva, orice ar
fi, ci numai dezonoarea.

Iar eu aș săvîrși într-adevăr ceva groaznic dacă, după
ce atunci cînd m-au rînduit într-un post arhonții pe e
care voi i-ați ales ca să-mi comande la Potideea[27], ca și
la Amphipolis[28] și la Delion[29], acolo unde m-au așezat ei
acolo am rămas, ca și oricare altul, înfruntînd primej-
dia morții, acum, în schimb, cînd Zeul îmi rînduiește,
după cum am socotit și am înțeles eu, că trebuie să-mi
petrec viața cugetînd și scrutîndu-mă pe mine și pe alții,
acum eu, temîndu-mă sau de moarte sau de orice altceva, 29 a
mi-aș părăsi postul. Acesta ar fi un lucru groaznic și într-
adevăr, pe bună dreptate aș fi dus la închisoare sub cuvînt
că nu cred în zei, de vreme ce n-aș da crezare oracolului,
și m-aș teme de moarte, și aș socoti că sînt înțelept fără
să fiu.

Căci să te temi de moarte, cetățeni, nu este nimic alt-
ceva decît să-ți închipui că ești înțelept fără să fii; înseamnă
să crezi că știi ceea ce nu știi. Căci nimeni nu știe ce este
moartea și nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru
un om, dar toți se tem de ea ca și cum ar fi siguri că e cel b
mai mare rău. Iar acest fel de a gîndi cum să nu fie tocmai
prostia aceea vrednică de dispreț — de a crede că știi
ceea ce nu știi? Eu însă, atenieni, poate că tocmai prin
aceasta și în acest punct mă deosebesc de cei mai mulți
(chiar dacă ar însemna să spun că într-o privință sînt mai
înțelept decît altul), și anume că, dacă nu știu mare lucru
despre cele din Hades, îmi și dau seama că nu știu. Dar
a face nedreptăți și a nu te supune celui mai bun, fie el om
sau Zeu, știu că acestea sînt fapte rele și rușinoase. Așadar,
de niște lucruri despre care nu știu dacă nu cumva sînt
bune nu mă voi teme și nu voi fugi de ele mai degrabă
decît de aceste lucruri despre care știu sigur că sînt rele.

Încît nici dacă voi mi-ați da drumul acum, împotriva c
vorbelor lui Anytos care a spus că sau trebuia de la bun
început să nu fiu adus aici, sau, de vreme ce am fost adus,
nu e cu putință să nu fiu osîndit la moarte, pentru că dacă
aș scăpa, zice el, fiii voștri care și așa se îndeletnicesc cu

ceea ce îi învață Socrate, ar ajunge stricați pe de-a-ntregul cu toții; și dacă pe lîngă acestea mi-ați spune: „Socrate, acum nu-i vom da ascultare lui Anytos, ci te lăsăm liber, însă cu condiția să nu-ți mai petreci vremea niciodată cu această cercetare, nici să nu mai filosofezi; iar dacă vei mai fi prins făcînd acestea, vei fi dat morții"; dacă mi-ați da drumul, zic, cu această condiție, atunci v-aș spune:
d „Atenieni, în ceea ce mă privește vă mulțumesc și vă sînt recunoscător, dar mă voi supune mai degrabă Zeului decît vouă și, cîtă vreme voi mai avea suflare în mine și voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez și să vă îndemn, precum și să atrag atenția mereu oricui mi-ar ieși în cale, spunîndu-i după obicei: «O, preabunule, tu care ești atenian, din cetatea cea mai mare și mai vestită în înțelepciune și putere, nu ți-e oare rușine că de bani te îngrijești, ca să ai cît mai mulți, și cît mai multă glorie
e și cinstire, iar de cuget, și de adevăr, și de suflet ca să fie cît mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?» Și dacă cineva dintre voi se va împotrivi și va spune că se îngrijește, nu-l voi lăsa să plece îndată și nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba și-l voi cerceta și-l voi mustra, iar dacă mi se va părea că n-a dobîndit virtutea dar spune că
30 a a dobîndit-o, îl voi certa că pune foarte puțin preț pe cele mai însemnate lucruri și cel mai mare preț pe lucruri de nimic. Așa voi face eu cu orice om pe care-l voi întîlni, fie tînăr, fie bătrîn, străin sau cetățean, dar mai ales cu voi, cetățenii, pentru că-mi sînteți mai apropiați prin obîrșie. Căci așa poruncește Zeul, fiți siguri de asta. Și socotesc că voi n-ați avut încă parte în cetate de un bine mai mare decît supunerea mea la porunca Zeului.

Căci nu fac nimic altceva decît să colind orașul încercînd mereu să vă conving, și pe tineri și pe bătrîni, să nu vă
b îngrijiți de trup și de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cît mai bun, spunîndu-vă că nu virtutea se naște din avere, ci din virtute vin și averea și toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte, ca și pentru cetate. Dacă spunînd acestea îi stric pe tineri, atunci aceste lucruri ar putea fi vătămătoare; dar dacă spune cineva că eu vorbesc într-alt fel, n-are dreptate. În această

privință v-aș mai spune, deci, atenieni, doar atît: ascul-
tați-l pe Anytos sau nu, dați-mi drumul sau nu-mi dați
drumul, eu nu voi face altceva nici dacă trebuie să mor c
de nenumărate ori.

Nu murmurați, atenieni, ci faceți mai departe cum v-am
rugat, nu murmurați, orice aș spune, ci ascultați; căci
ascultînd cred că veți avea și un folos. Am de gînd să vă
mai spun unele lucruri care vor stîrni poate și strigăte:
să nu faceți asta cu nici un chip. Căci, să știți bine, dacă
mă veți ucide cumva pe mine care sînt cum v-am spus,
nu-mi veți face mie mai mult rău decît vouă înșivă. Pentru
că mie, nici Meletos, nici Anytos nu mi-ar putea face vreun d
rău. N-ar avea cum, căci nu cred că legea îngăduie ca omul
mai bun să sufere din pricina celui mai rău. Firește, m-ar
putea osîndi la moarte sau m-ar putea izgoni în exil sau
lipsi de drepturile de cetățean. Asemenea lucruri, însă,
ar putea fi nefericiri mari după gîndul acestui om sau
după altcineva, dar eu nu le socotesc așa; cu mult mai
mare nefericire e să faci ceea ce face acesta acum, încer-
cînd să osîndească un om la moarte pe nedrept. De aceea
mă apăr acum: nu pentru mine, cum s-ar putea crede, e
departe de asta, atenieni; pentru voi mă apăr, ca nu cumva,
osîndindu-mă, să păcătuiți față de darul pe care vi l-a
făcut Zeul. Căci dacă mă veți ucide pe mine, nu veți mai
găsi lesne un alt om care, cu adevărat — chiar dacă ar
părea o vorbă caraghioasă — să fie pus de Zeu pe lîngă
cetate întocmai ca pe lîngă un cal, mare și de soi dar care,
din pricina mărimii, ar fi cam leneș și ar trebui să fie trezit
de un tăun; la fel mi se pare că m-a așezat Zeul pe lîngă
cetate pe mine, unul care nu va înceta de fel să vă trezească
și să vă convingă, și să vă mustre cît e ziua de lungă, ținîn-
du-se de voi pretutindeni. Nu veți mai avea parte ușor de 31 a
un astfel de om, atenieni, așa că, dacă-mi veți da ascultare,
mă veți cruța. Voi însă, mîniați, ca niște oameni treziți
din somn cînd abia au ațipit, veți lovi poate în mine și,
dîndu-i ascultare lui Anytos, mă veți osîndi poate cu ușu-
rință la moarte; apoi însă ați continua să dormiți tot restul
vieții, dacă nu cumva Zeul, avînd grijă de voi, v-ar trimite
pe altcineva. Că sînt un om pe care Zeul l-a dăruit cetății, b

v-aţi putea da seama şi de aici: nu pare a fi lucru omenesc lipsa mea de grijă pentru toate ale mele, statornica mea nepăsare faţă de treburile casei, timp de atîţia ani, faptul că m-am îndeletnicit în schimb cu treburile voastre, apropiindu-mă mereu de fiecare în parte, ca un părinte sau ca un frate mai mare, dîndu-mi osteneala de a vă convinge să năzuiţi spre virtute. Şi măcar dacă aş trage vreun folos sau aş lua vreo plată pentru că vă dau aceste îndemnuri, ar mai avea o noimă; acum însă, vedeţi şi voi că aceia care mă acuză, deşi îmi aruncă învinuiri cu atîta neruşinare în toate celelalte privinţe, totuşi n-au putut avea chiar neruşinarea de a aduce un martor cum că eu
c aş fi luat sau aş fi cerut vreodată plată. În schimb cred că aduc eu un martor vrednic de crezare că spun adevărul: sărăcia mea.

Vi se pare poate ciudat că eu dau tîrcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel şi mă ostenesc cu el, iar în public, în faţa mulţimii, nu îndrăznesc să vin, ca să dau sfaturi cetăţii. Pricina e aceea despre care m-aţi auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbeşte ceva divin,
d un Zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris şi Meletos în acuzaţie. Şi anume, încă de cînd eram copil, există un glas care, ori de cîte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gînd, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotriveşte să mă ocup de treburile cetăţii. Şi cred că pe bună dreptate se împotriveşte.
e Să ştiţi bine, atenieni: dacă eu m-aş fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aş fi pierit fără nici un folos, nici pentru voi, nici pentru mine. Şi să nu vă mîniaţi că spun adevărul; n-are cum scăpa de pieire un om care vi se împotriveşte după cinstită dreptate, vouă sau altei mul-
32 a ţimi, încercînd să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte şi nelegiuite; ci acela care luptă într-adevăr pentru dreptate, dacă vrea să scape cu viaţă cît de puţină vreme, trebuie să rămînă un om de rînd şi nu să aibă vreo funcţie publică.

Iar eu vă voi aduce dovezi trainice pentru aceasta, nu vorbe, ci lucrurile pe care le preţuiţi voi: fapte. Ascultaţi deci ce mi s-a întîmplat, ca să ştiţi că pentru nimic în lume nu m-aş abate de la dreptate de teama morţii, dar că

neabătîndu-mă, m-aş îndrepta totodată spre pieire. O să b
vă spun lucruri mai de rînd, ca la judecăţi, dar sînt lucruri adevărate.

Eu n-am avut niciodată altă însărcinare publică în cetate, atenieni, dar membru al Sfatului[30] am fost; şi s-a întîmplat să-i vină rîndul la pritanie tribului nostru, Antiochis, atunci cînd voi aţi vrut ca, pe cei zece generali care n-au adunat trupurile celor morţi în bătălia navală[31], să-i judecaţi laolaltă, călcînd legea, după cum v-aţi dat seama cu toţii mai tîrziu. Dintre toţi pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcaţi legile şi am votat împotrivă; şi deşi vorbitorii erau gata să mă acuze şi să mă trimită în judecată, în timp
ce voi strigaţi şi-i întărîtaţi, eu am socotit că trebuie să c
înfrunt primejdia de dragul legii şi al dreptăţii, mai degrabă decît să vă ţin partea vouă, care voiaţi să daţi hotărîri nedrepte, numai pentru că m-aş fi temut de lanţuri sau de moarte.

Şi acestea se întîmplau pe cînd în cetate era încă orînduirea democratică. Dar după ce a venit oligarhia[32], cei treizeci ne-au chemat în Tholos[33], pe mine şi pe alţi patru, şi ne-au poruncit să-l aducem din Salamina pe Leon Salamineanul[34], ca să-l ucidă; după cum au dat multe porunci de acest soi şi multor altora, vrînd să compromită pe cît mai mulţi. Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin
faptă am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cît negru d
sub unghie, dacă n-ar fi o vorbă cam necioplită, dar, să nu fac ceva nedrept şi nelegiuit, de asta îmi pasă din plin. Căci pe mine acea cîrmuire n-a reuşit să mă înspăimînte, cît era ea de puternică, aşa încît să fac ceva nedrept; ci, după ce am ieşit din Tholos, ceilalţi patru s-au dus în Salamina şi l-au adus pe Leon, iar eu, plecînd de acolo, m-am dus acasă. Şi poate că aş fi fost ucis din această cauză, dacă acea cîrmuire n-ar fi căzut curînd după aceea. Şi pentru aceste lucruri există mulţi martori. Credeţi aşadar că aş mai fi fost în viaţă atîta vreme, dacă m-aş
fi îndeletnicit cu treburile publice şi, purtîndu-mă cum se e
cade să se poarte un om de treabă, le-aş fi venit în ajutor celor drepţi şi, după cum se şi cuvine, aş fi pus acest lucru mai presus de toate? Departe de asta, atenieni; şi nici

altcineva, oricine ar fi fost, n-ar fi rămas în viață. Însă pe mine mă veți găsi același om în tot cursul vieții, chiar 33 a dacă am avut o însărcinare publică, același și ca simplu cetățean: unul care nu a îngăduit niciodată ceva împotriva dreptății, nimănui — nici altora și nici vreunuia din cei pe care acuzatorii îi numesc discipolii mei.

De fapt, profesor nu i-am fost nimănui; dar dacă cineva dorea să mă asculte vorbind și îndeletnicindu-mă cu ale b mele, fie acela tînăr sau bătrîn, eu n-am împiedicat niciodată pe nimeni. Și nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani, ci stau la îndemînă deopotrivă celui bogat și celui sărac, ca să mă întrebe și, dacă cineva vrea, să asculte ce spun și să-mi răspundă. Iar dacă vreunul din ei devine astfel om de treabă ori ba, nu e drept să fiu eu răspunzător de aceasta, de vreme ce nici n-am făgăduit vreodată învățătură cuiva și nici n-am învățat pe nimeni. Iar dacă cineva spune că a învățat vreodată de la mine sau a auzit între patru ochi ceva ce n-au auzit și toți ceilalți, să știți bine că nu spune adevărul.

Dar atunci de ce le-o fi plăcînd unora să petreacă multă vreme cu mine? Ați auzit de ce, atenieni, căci v-am spus c întreg adevărul: le place să asculte cum sînt puși la cercetare cei care par înțelepți dar nu sînt; de bună seamă nu e ceva lipsit de farmec! După cum vă spun, acest lucru mi-a fost rînduit de Zeu, atît prin răspunsul oracolului, cît și prin vise, ca și în orice chip în care a rînduit vreodată voința divină cîte unui om să facă ceva. Aceste lucruri sînt și adevărate, atenieni, și ușor de dovedit. Căci dacă eu îi stric pe unii tineri iar pe alții i-am și stricat, desigur d că ar fi trebuit ca dintre ei, cîțiva, ajunși oameni în toată firea, să-și dea seama că, pe cînd erau tineri, eu i-am sfătuit de rău; iar acum, venind în fața judecății, ar fi trebuit să mă acuze și să se răzbune pe mine. Iar dacă ei n-ar fi vrut, s-ar fi cuvenit ca unele rude ale lor, frați, părinți sau alți oameni apropiați, să-și amintească și să se răzbune, dacă tinerii înrudiți cu ei ar fi suferit vreun rău din partea mea. Și chiar văd că sînt de față aici mulți dintre ei; întîi de e toate iată-l pe Criton[35], de vîrsta mea și din același dem cu mine, tatăl lui Critobul acesta de aici, apoi Lysanias

din Sfettos, tatăl lui Aischines[36] aici de față; mai e și Antiphon din Cephisios, tatăl lui Epigenes; iar alții sînt oameni ai căror frați au ajuns să aibă aceleași preocupări, Nicostratos al lui Theozotides, fratele lui Theodot[37] — căci Theodot însuși a murit, așa că nu mai poate cere nimic — și Paralos al lui Demodocos, al cărui frate era Theages; e aici și Adeimantos[38] al lui Ariston, fratele lui Platon acesta 34 a
de aici, și Aiantodor, frate cu Apollodor[39]. Și aș mai putea înșira pe mulți alții din rîndul cărora trebuia mai degrabă să-și aleagă Meletos un martor pentru cuvîntarea sa; iar dacă a uitat, atunci să-l aducă acum, eu îi dau voie, și să ne spună, dacă are de spus ceva de acest fel. Dimpotrivă, cetățeni, veți afla că toți sînt gata să-mi vină într-ajutor, mie care i-am stricat, mie care le-am făcut rău rudelor lor, b
după cum spun Meletos și Anytos. Să zicem că aceia pe care i-am stricat ar avea vreun motiv să-mi vină într-ajutor: dar acești oameni neatinși de stricăciune, deja în vîrstă, rude cu ei, ce alt motiv ar avea să-mi vină într-ajutor, decît cel neocolit și drept, și anume încredințarea că Meletos minte iar eu spun adevărul?

Dar destul, atenieni; cele pe care le-aș avea de spus în apărarea mea sînt cam acestea, sau, să zicem, altele cam la fel. Cîte cineva s-ar înfuria poate, amintindu-și c
că, în ce-l privește, chiar dacă a avut de dat o luptă mai ușoară decît aceasta, i-a rugat și i-a implorat pe judecători cu multe lacrimi, aducîndu-și în fața lor, pentru a le stîrni cît mai multă milă, copiii, rudele, prieteni mulți; eu, în schimb, nu voi face nimic din toate acestea, chiar dacă mi-e dat să înfrunt aici, după cît se pare, primejdia de pe urmă. Poate că vreunul, cugetînd astfel, va fi mai înverșunat împotriva mea și, mîniat din aceste pricini, își va da votul sub îndemnul mîniei. Dacă există un astfel d
de om printre voi — dar în ceea ce mă privește eu nu cred — dacă totuși există, mi se pare că îi voi vorbi ceea ce se cuvine spunîndu-i: „Dragul meu, și eu am rude. După vorba lui Homer, nici eu nu m-am născut dintr-un stejar sau dintr-o stîncă[40], ci din oameni, așa încît am și eu rude, ba am și fii: trei la număr — unul deja adolescent, iar doi, copii încă[41]. Totuși nu-l voi aduce aici pe nici unul

dintre ei ca să vă rog să mă achitați. De ce nu voi face
așa ceva? Nu din trufie, atenieni, și nici din lipsă de respect
c față de voi; dacă mă port cu îndrăzneală în fața morții
sau nu, e altă poveste; dar pentru bunul renume și al meu,
și al vostru și al cetății întregi, mi se pare că nu e frumos
să fac un astfel de lucru la vîrsta mea și avînd această
35 a faimă, adevărată sau falsă, dar oricum o faimă încetățenită, cum că Socrate se deosebește cu ceva de ceilalți oameni.
Dacă aceia dintre voi care par mai răsăriți fie prin înțelepciune, fie prin vitejie sau prin orice altă virtute, s-ar purta
așa cum am spus, ar fi un lucru rușinos, așa cum am văzut
de multe ori că unii, venind în fața judecății, deși s-ar
zice că e ceva de capul lor, fac totuși lucruri de necrezut,
ca și cum și-ar închipui că dacă ar fi condamnați la moarte
li se va întîmpla ceva îngrozitor; de parcă le-ar fi dat să
fie nemuritori dacă nu i-ați ucide voi; după mine, aceștia
acoperă orașul de rușine, așa încît un străin și-ar putea
chiar închipui că tocmai atenienii cei mai deosebiți în
b virtute, aleși în posturi de conducere și în alte locuri de
cinste, nu se deosebesc întru nimic de femei. Iar aceste
lucruri nici noi nu trebuie să le facem, cetățeni ai Atenei
(noi, cei despre care se crede că însemnăm ceva, cît de cît)
și, chiar dacă noi am fi în stare să le facem, nu trebuie
să ne lăsați voi; ci trebuie, dimpotrivă, să arătați că mai
degrabă îl veți condamna pe cel care joacă această jalnică
piesă de teatru și face orașul de rîs, decît pe cel care se
poartă cu stăpînire de sine.

Pe lîngă cele care privesc bunul renume, atenieni, nu mi
c se pare nici drept să te rogi de judecător și datorită rugăminților să scapi, ci se cuvine să-l lămurești și să-l convingi.
Căci doar nu e pus acolo judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să judece; și el a jurat
să nu țină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă dreptate
după lege. Așa că nici noi nu trebuie să vă deprindem a
vă călca jurămîntul, și nici voi nu trebuie să vă deprindeți;
pentru că astfel nici unii, nici alții, n-am arăta zeilor evlavia
cuvenită. Să nu vă închipuiți deci, atenieni, că se cade
să fac în fața voastră lucruri despre care socotesc că nu
d sînt nici frumoase, nici drepte și nici cucernice, cu atît

mai puțin — sfinte Zeus — tocmai acum cînd sînt acuzat de impietate de acest Meletos. Căci e limpede că dacă aș încerca să vă conving și să vă silesc prin rugăminți pe voi care vă aflați sub jurămînt, atunci v-aș învăța să nu credeți în zei și, apărîndu-mă, cu adevărat m-aș acuza că nu cred în zei. Dar cu totul altfel stau lucrurile; căci eu cred în zei, atenieni, ca nimeni dintre acuzatorii mei, și vă dau în grijă, vouă și Zeului, să judecați în privința mea așa cum urmează să fie cel mai bine și pentru mine și pentru voi.

II

Deși ați votat împotriva mea, atenieni, eu nu sînt supărat, e
și aceasta din multe pricini; mai cu seamă că n-a fost
ceva neașteptat pentru mine, ci mă mir mai degrabă de 36 a
numărul de voturi de fiecare parte; nu-mi închipuiam că
va fi o majoritate atît de mică, ci mă așteptam la una covîrșitoare. Se pare însă că, dacă numai treizeci de voturi ar fi ieșit altfel, eu aș fi fost achitat. După cîte cred, de acuzația lui Meletos am și fost achitat[42]; și nu numai că am fost achitat dar e cît se poate de limpede pentru oricine că, dacă n-ar fi venit aici și Anytos și Lycon ca să mă acuze, el ar fi fost acum dator să plătească amenda de o mie de drahme pentru că n-ar fi avut de partea lui nici o cincime
din voturi. b

Așadar acest om mă socotește vrednic de pedeapsa cu moartea. Fie; eu însă ce pedeapsă să propun la rîndul meu, atenieni? De bună seamă pe cea care mi se cuvine. Cum adică? Ce mi se cuvine să sufăr sau să plătesc pentru acel lucru din cauza căruia, odată aflat, n-am mai avut în viață răgaz, ci am lăsat deoparte cele rîvnite de mulțime — treburile bănești și rostul casei, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare și tot felul de alte magistraturi, uneltiri și rivalități cîte sînt în cetate, socotindu-mă prea
cinstit ca să pot fi la adăpost dacă mă apuc de astfel de c
lucruri, și nu m-am dus acolo unde nu puteam fi de nici

un folos nici vouă, nici mie însumi, ci, socotind că dacă
mă duc la fiecare în parte îi fac cel mai mare bine, după
cum spun, m-am îndreptat spre această îndeletnicire,
apucîndu-mă să-l conving pe fiecare dintre voi să nu se
îngrijească de lucrurile sale înainte de a se îngriji de sine
ca să devină cît mai bun şi mai înţelept — şi nici să nu
se îngrijească de cele ce sînt ale cetăţii înainte de a se îngriji
de cetatea însăşi, şi de toate celelalte — după aceeaşi
d rînduială. Aşadar, ce mi se cuvine pentru că sînt un astfel
de om? Ceva bun, atenieni, dacă trebuie într-adevăr judecat
după vrednicie; şi anume un bine care să mi se potrivească.
Aşadar, ce e potrivit pentru un om sărac şi făcător
de bine, care are nevoie de răgaz ca să vă îndemne?
Nimic altceva nu e mai potrivit, atenieni, decît ca un astfel
de om să fie hrănit în Pritaneu[43], cu mult mai potrivit
decît să fie hrănit acolo un învingător olimpic, la călărie,
la cursele cu cai pereche ori cu care grele. Pentru că acela
e vă face să vă *credeţi* doar mulţumiţi, dar eu vă fac să *fiţi*;
şi el nu duce lipsă de hrană, iar eu duc lipsă. Aşadar, dacă
trebuie să mă osîndesc la ceva după dreptatea cuvenită,
la aceasta mă osîndesc, să fiu hrănit în Pritaneu.

37 a S-ar putea ca, spunînd aceasta, să vă par la fel cum
v-am părut cînd vorbeam despre jeluiri şi rugăminţi, şi
anume trufaş; nu e aşa, atenieni, ci lucrurile stau după
cum urmează: sînt convins că eu nu fac rău nimănui de
bună voie, dar pe voi nu vă pot convinge de acest lucru,
pentru că am vorbit unii cu alţii doar puţină vreme; dacă
şi la voi ar fi fost, ca la alţii, legea să nu se hotărască asupra
b vieţii sau morţii cuiva după o singură zi de judecată, ci
după mai multe, atunci cred că v-aş fi putut convinge;
acum însă nu e uşor să respingi învinuiri grele în timp
puţin. Convins fiind că nu fac nimănui nici o nedreptate,
cu atît mai puţin am de gînd să mă nedreptăţesc pe mine
însumi recunoscînd că sînt vrednic de pedeapsă şi propunînd
vreun fel anume de pedeapsă. De ce m-aş teme?
Să nu sufăr ceea ce Meletos cere împotriva mea, lucru
despre care vă spun că nu ştiu nici dacă e un bine, nici
dacă e un rău? Iar în schimb să aleg cele despre care ştiu
bine că sînt rele, şi la acestea să mă osîndesc? La închisoare

cumva? Ce nevoie am să trăiesc în închisoare, rob al puterii mereu reînnoite a Celor unsprezece?[44] Sau la amendă să c
mă condamn şi să stau în lanţuri pînă ce voi plăti totul? Dar pentru mine ar însemna tot ceea ce v-am spus adineaori; pentru că n-am bani să plătesc. Atunci să mă condamn la exil? Probabil că aţi primi. Mult ar mai trebui să ţin la viaţă ca să fiu atît de lipsit de judecată încît să nu-mi dau seama: dacă voi, concetăţenii mei fiind, n-aţi putut răbda îndeletnicirile şi vorbele mele, ci au devenit pentru d
voi prea apăsătoare şi prea nesuferite, aşa încît acum încercaţi să scăpaţi de ele, atunci cum să le suporte alţii cu uşurinţă? Bineînţeles că nu le vor răbda, atenieni.

Frumoasă viaţă aş mai avea, de altfel, plecînd în exil la vîrsta mea, schimbînd cetate după cetate şi alungat de peste tot! Ştiu foarte bine că, oriunde m-aş duce, tinerii ar veni să mă asculte ca şi aici. Dacă îi iau la goană, mă vor alunga şi ei, convingîndu-i pe bătrîni s-o facă; dacă nu-i gonesc, mă vor alunga, în interesul tinerilor, părinţii şi rudele lor. e

Poate că ar spune cineva: „Plecînd în exil, n-ai putea oare, Socrate, să trăieşti în tăcere şi linişte?" Acest lucru e cel mai greu să-l lămuresc unora dintre voi. Căci dacă vă spun că asta ar însemna să nu mă supun Zeului şi că de aceea îmi e cu neputinţă să stau liniştit, nu mă veţi crede, socotind că-mi bat joc de voi; pe de altă parte, 38 a
dacă vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute şi despre celelalte lucruri cu privire la care m-aţi auzit vorbind şi supunîndu-mă pe mine şi pe alţii cercetării, în timp ce viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veţi crede cu atît mai puţin. Totuşi aşa stau lucrurile, cetăţeni, dar să vă conving nu e uşor. Şi în acelaşi timp nu m-am împăcat cu gîndul să mă socotesc vrednic de vreo pedeapsă. Totuşi, dacă aş avea bani, m-aş osîndi b
să plătesc cît aş putea plăti, căci aceasta n-ar avea cum să-mi facă vreun rău; acum însă n-am bani, decît dacă aţi fi dispuşi să mă osîndiţi la cît aş fi eu în stare să plătesc. Poate că aş fi în stare să plătesc o mină de argint, aşadar la atîta mă osîndesc. Însă iată, cetăţeni, că Platon şi Criton

și Critobul și Apollodor mă îndeamnă să mă osîndesc la treizeci de mine și se pun chezași; deci mă condamn la atît; iar pentru bani veți avea acești chezași demni de încredere.

III

c Pentru că n-ați vrut să mai așteptați puțin, atenieni, aceia care vor vrea să defăimeze cetatea vă vor scoate nume rău și vă vor învinui că l-ați ucis pe Socrate, înțeleptul; căci înțelept mă vor numi, chiar dacă nu sînt, cei care vor voi să vă facă de ocară. Așadar, dacă ați mai fi așteptat puțin timp, dorința vi s-ar fi îndeplinit de la sine: vedeți doar că vîrsta mea este înaintată, aproape de moarte[45]. Spun acestea nu pentru voi toți, ci pentru cei care au votat
d împotriva mea, osîndindu-mă la moarte.

Tot pentru ei spun și acestea: poate veți crede, cetățeni, că eu am fost învins din lipsa unor argumente cu care să vă fi putut convinge dacă aș fi socotit că trebuie să fac și să spun orice ca să fiu achitat. Cu totul altfel stau lucrurile. Dintr-o lipsă am fost învins, dar nu de argumente, ci de cutezanță și de nerușinare, precum și pentru că n-am vrut să spun în fața voastră lucruri pe care v-ar fi fost
e poate plăcut să le auziți — să bocesc, să mă jeluiesc și să fac și să vorbesc multe alte lucruri nedemne de mine, după cum spun, lucruri pe care v-ați obișnuit să le auziți de la alții. Însă nici mai înainte n-am socotit că de teama primejdiei trebuie să mă port în chip nevrednic de un om liber, și nici acum nu-mi pare rău că m-am apărat în acest fel, ci mai degrabă aleg să mor apărîndu-mă astfel decît să trăiesc apărîndu-mă în felul acela; căci nici la judecată, nici în război, nici eu și nimeni altcineva nu trebuie să
39 a făptuiască asemenea lucruri, pentru a scăpa de moarte cu orice preț. Și în lupte devine adesea limpede că cineva ar putea scăpa de moarte aruncîndu-și armele și apucîndu-se să se roage de cei care-l urmăresc; și există în orice primejdie multe alte chipuri de a scăpa de moarte, dacă

cineva cutează să spună și să facă orice. Însă nu acest lucru e greu, atenieni, să scapi de moarte, ci cu mult mai greu e să scapi de ticăloșie; căci fuge mai repede decît moartea. Și acum eu, ca unul mai greoi și mai bătrîn, am b
fost prins de ceea ce fuge mai încet, în timp ce acuzatorii mei, oameni aprigi și iuți, au fost prinși de ceea ce fuge mai iute, de ticăloșie. Și acum eu plec de aici osîndit de voi să plătesc cu viața, dar pe ei adevărul îi osîndește ca vinovați de ticăloșie și nelegiuire; și eu îmi păstrez condamnarea, și aceștia. Poate că așa și trebuia să se întîmple și cred că toate sînt pe măsura fiecăruia.

Iar acum vreau să vă prorocesc vouă, celor care m-ați c
osîndit; căci mă aflu într-adevăr în clipa în care oamenii obișnuiesc să prorocească, și anume atunci cînd se află în fața morții. Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteți la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decît aceea la care m-ați osîndit pe mine. Pentru că acum voi ați săvîrșit aceasta în nădejdea că nu va mai trebui să dați socoteală de viața voastră. Se va întîmpla însă cu totul altfel, v-o spun. Vor fi mai mulți cei care vă vor cere socoteală, și anume aceia pe care acum îi țineam eu în loc, d
însă voi nu v-ați dat seama; și vor fi cu atît mai aspri cu cît sînt mai tineri, și cu atît mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiți așadar că, ucigînd oameni, veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putință și nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi și cea mai frumoasă și cea mai ușoară, nu a-i pedepsi pe alții, ci a-ți da toată silința să fii cît mai bun tu însuți. Prorocind așadar acestea, îi părăsesc pe cei care m-au osîndit.

În schimb cu cei care au votat pentru mine aș sta cu e
drag de vorbă despre ceea ce s-a întîmplat, pînă ce arhonții mai au treabă[46] și eu nu sînt încă dus acolo unde trebuie să merg la moarte. Așadar, mai rămîneți cu mine în acest răstimp, atenieni, căci nimic nu ne împiedică să stăm de vorbă între noi, cîtă vreme mai avem voie. Pentru că îmi sînteți prieteni, vreau să vă arăt ce tîlc are ceea ce mi s-a 40 a
întîmplat acum.

Într-adevăr, judecători, (căci dacă vă numesc pe voi
judecători, vă numesc pe bună dreptate) mi s-a întîmplat
ceva minunat. Darul profetic obişnuit al daimonului, în
tot timpul dinainte, îmi vorbea cît se poate de des şi mi se
împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe
punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac;
acum însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva
b despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare;
iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori cînd am
ieşit din casă, nici cînd am venit aici, la judecată, nici cît
timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune;
şi totuşi altădată, el mă oprise adeseori în plină vorbă;
acum însă nu mi s-a împotrivit în nici un fel, faţă de nici
o faptă şi nici un cuvînt. Cum îmi explic acest lucru? Vă
voi spune: ceea ce mi s-a întîmplat s-ar putea să fie un
bine, şi n-avem cum să ne facem o părere dreaptă toţi
care ne închipuim că moartea e un rău. În această privinţă
c am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se
împotrivească semnul obişnuit, dacă n-aş fi fost pe cale
să fac un lucru bun.

Să ne gîndim şi altfel ce multă încredere putem avea
că e vorba de un lucru bun. Moartea e una din două[47]:
sau e ca şi cum cel mort n-ar mai exista şi n-ar mai simţi
nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare şi
o mutare a sufletului din acest loc de aici în altul. Şi dacă
d înseamnă lipsa oricărei simţiri şi e ca somnul cuiva care
n-ar vedea nimic, nici măcar un vis, atunci moartea ar putea
fi un cîştig minunat. Pentru că eu cred că dacă cineva ar
trebui să aleagă o astfel de noapte în care a dormit atît
de adînc încît n-a avut nici un vis, să compare cu această
noapte celelalte nopţi şi zile ale vieţii sale şi, cercetînd,
ar trebui să spună cîte zile şi nopţi a petrecut în viaţa lui
mai bine şi mai plăcut decît această noapte, cred că acela,
chiar dacă n-ar fi om de rînd, ci însuşi marele rege[48], ar
e găsi că sînt foarte puţine la număr pe lîngă celelalte zile
şi nopţi. Prin urmare, dacă aşa este moartea, eu spun că
este un cîştig; pentru că astfel timpul întreg nu pare mai
lung decît o singură noapte.

Iar dacă a muri înseamnă să pleci de aci în altă parte

şi dacă sînt adevărate cele ce se spun — cum că acolo se află toţi cei care au murit —, atunci ce alt bine ar putea fi mai mare decît acesta, judecători? Dacă cineva, sosind în Hades, scăpat fiind de aceşti aşa-zişi judecători, îi va 41 a
găsi pe adevăraţii judecători despre care se spune că împart dreptatea acolo, pe Minos şi Radamanthys, pe Eac[49], Triptolemos[50] şi alţi eroi cîţi au fost oameni drepţi în viaţa lor, oare ar fi urîtă acea călătorie? Cu cîtă bucurie ar primi oricare dintre voi să ajungă lîngă Orfeu, sau lîngă Musaios[51], sau lîngă Hesiod ori Homer? În ceea ce mă priveşte, aş b
muri de bunăvoie de nenumărate ori, dacă aşa stau lucrurile, fiindcă mi-aş petrece minunat vremea acolo, întîlnindu-mă cu Palamede[52], şi cu Aias al lui Telamon[53], şi cu oricare altul dintre cei vechi care a murit de pe urma unei judecăţi nedrepte, şi stînd să pun păţaniile mele alături de ale lor, cred că n-ar fi lucru lipsit de farmec; mai ales ar fi plăcut să-mi petrec timpul iscodindu-i pe cei de acolo, cum am făcut cu cei de aici, şi căutînd să aflu care dintre ei este înţelept şi care îşi închipuie că este, fără să fie. Cu cîtă bucurie, o, judecătorii mei, ar primi cineva să-l cerceteze pe cel care a condus la Troia oastea cea nenumărată[54], sau pe Odiseu, sau pe Sisif, şi i-am putea înşira şi c
pe alţii, fără de număr, bărbaţi şi femei; să vorbeşti, să fii împreună cu ei acolo şi să-i iscodeşti, ar fi într-adevăr o fericire. De bună seamă că cei de acolo nu osîndesc la moarte pentru astfel de lucruri, pentru că şi în celelalte privinţe sînt mai fericiţi decît cei de aici şi sînt şi nemuritori pentru restul timpului, dacă sînt adevărate cele ce se spun.

Dar şi voi trebuie să aveţi bune nădejdi în privinţa morţii, judecătorii mei, şi să vă daţi seama de acest adevăr; pentru d
un om bun nu există nimic rău, nici în viaţă, nici în moarte, iar Zeul are grijă de soarta lui; nici ceea ce se petrece cu mine nu e la întîmplare, ci e limpede pentru mine că e mai bine să mor şi să mă îndepărtez de toate. De aceea semnul meu nu mi s-a împotrivit de fel iar eu nu sînt cîtuşi de puţin mîniat pe cei care au votat împotrivă-mi şi nici pe cei care m-au acuzat. Deşi nu cu acest gînd m-au acuzat şi m-au condamnat, ci crezînd că-mi fac un rău; iar acest lucru e vrednic de mustrare.

e Numai atît vă mai cer: pe fiii mei, cînd vor ajunge în floarea vîrstei, să-i pedepsiți, cetățeni, necăjindu-i la fel cum vă necăjeam și eu pe voi, ori de cîte ori vi se va părea că se îngrijesc fie de bani, fie de altceva, mai mult decît de virtute; și ori de cîte ori vor crede că e ceva de capul lor fără să fie nimic, să-i certați, cum vă certam eu, că nu-și dau osteneala pentru ce trebuie și își închipuie că sînt ceva, deși nu sînt buni de nimic. Și dacă veți face așa, va însemna că v-ați purtat cum trebuie și cu mine și cu fiii mei.

42 a Dar acum e timpul să plecăm: eu ca să mor, iar voi — ca să trăiți. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu știe nimeni altcineva decît Zeul.

NOTE

[1] Socrate vrea să răspundă în primul rînd calomniilor : fie pornite din antipatia unor personaje a căror deșertăciune interioară fusese dată pe față, în public, prin întrebările sale aparent naive, fie izvorîte pur și simplu din neînțelegerea felului lui de viață, atît de puțin asemănător celui comun, apărute de multă vreme și deci înrădăcinate în mințile atenienilor; destul de vagi în conținut și de generale în formulare, erau cu atît mai primejdioase și mai greu de combătut. Abia după aceea (de la 24 b) va răspunde direct acuzației propriu-zise.

[2] Calomniatorii îl asimilează pe Socrate fie cu un „filosof al naturii", fie cu un sofist. După prejudecata omului neavertizat, ocupația filosofului, formulabilă doar extrem de vag, ar fi cercetarea a tot ce există în cer, pe pămînt sau sub pămînt, nu numai o curiozitate zadarnică și pierderea unui timp care ar putea f i folosit în interesul cetății, dar și o cale deschisă spre ateism. Tot după opinia curentă, cursurile de retorică ale sofiștilor n-aveau alt obiect decît arta de a face bun din rău, nevinovat din vinovat, drept din nedrept, mai ales de a induce justiția în eroare. Alt reproș adus sofiștilor și, din falsă asimilare, lui Socrate, apare la 19 e.

[3] Aluzie la Aristofan, despre ale cărui atacuri la adresa lui Socrate va fi vorba mai pe larg la 19 c.

[4] În *Norii* lui Aristofan, Socrate apare atîrnat în văzduh într-un coș și cercetînd Soarele, tăgăduiește zeii cetății, rugîndu-se în schimb Cerului și norilor și arată o dispută între raționamentul drept și cel strîmb, din care cel strîmb iese învingător, iar rezultatul învățăturii sale este că ucenicul, Phidippides, își ia la bătaie tatăl care, exasperat, dă foc casei filosofului.

[5] De fapt sofiștii erau cei care se erijau în profesori de înțelepciune, pretinzînd pentru lecții sume uneori fabuloase de bani.

[6] Gorgias din Leontinoi. Sofist din vechea generație. Caracteristice pentru concepția sa sînt atît titlul cărții sale: *Despre natură sau despre*

ceea ce nu există, cît și ideile păstrate de la el: „Nimic nu există; dacă există ceva, nu poate fi cunoscut; dacă poate fi cunoscut ceva, nu poate fi comunicat". Celebru mai ales ca orator de mare succes și foarte căutat profesor de retorică.

[7] Prodicos din Ceos. Sofist nu mai puțin renumit, cu preocupări de retorică și fizică. Se spune că pretindea 50 de drahme pentru cursul complet de gramatică și o drahmă pentru o lecție rezumată (Platon, *Cratylos*, 384 b), iar profesorul său, Protagoras, pretindea pentru curs 100 de mine (Diog. Laert., IX, 8).

[8] Hippias din Elis. Sofist celebru mai ales pentru buna cunoaștere a genealogiei și astronomiei.

[9] Euenos din Paros, sofist și poet elegiac.

[10] Callias al lui Hipponicos. Personaj atenian extrem de bogat a cărui pasiune pentru sofiști a fost ironizată de Platon în *Protagoras*.

[11] Idealul educației ateniene era să-l facă pe om καλὸς καὶ ἀγαθός — înzestrat deopotrivă cu frumusețe exterioară și lăuntrică. Cf. 25 a.

[12] Evident, ironie la adresa sofiștilor.

[13] Despre caracterul impetuos și dezinteresat al lui Chairephon aflăm din Platon (*Charmides*, 153 b) și Xenofon (*Memorabilia*, II, 3).

[14] Este vorba de fuga democraților cu vază, în 404, cînd la Atena s-a instaurat regimul oligarhic al celor „treizeci de tirani".

[15] Chairecrates.

[16] Formulă uzuală de jurămînt, inventată, după legendă, de Radamanthys, pentru a nu rosti cu ușurătate numele zeilor.

[17] Cuvintele deșteptau în mintea ascultătorilor o analogie cu muncile lui Heracle.

[18] Cîntece cu caracter liric în cinstea zeului Bacchus.

[19] Idee care apare mai pe larg în *Ion* și *Phaidros*.

[20] În grecește ἀντωμοσία, jurămîntul depus la începutul procesului de cele două părți: acuzatorul jura că-și va dovedi acuzațiile (și despre aceasta e vorba aici), iar pîrîtul — că va dovedi netemeinicia lor.

[21] Începînd cu reformele lui Clistenes, Atena e condusă de un sistem bicameral, format din *Bulé* („Sfat"), pentru care se trăgeau la sorți cîte 50 de reprezentanți ai fiecăruia din cele 10 triburi, și *Adunarea poporului* (*Ecclesia*), care cuprindea pe toți cetățenii în stare să poarte armele.

[22] După legea ateniană, acuzatul avea dreptul să pună întrebări acuzatorului iar acesta era obligat să răspundă.

[23] Anaxagoras din Clazomene, filosof ionian; între 460 și 430 a stat la Atena, fiind și profesorul lui Pericle. La începutul războiului peloponeziac, atenienii nemulțumiți de anturajul lui Pericle îl acuză pe Anaxagoras de impietate și acesta reușește cu greu să-și scape viața, retrăgîndu-se la Lampsacos. După teoria sa, la baza lumii existente se află un amestec primordial de elemente divizibile la infinit (numite de Aristotel „homeomere"). Acțiunea principiului motor (*nus* — o inteligență ordonatoare, de natură subtilă dar materială) asupra acestui amestec dă naștere Universului. Tot el afirmă că Soarele și Luna sînt simple corpuri materiale și nu zei. Este considerat unul din întemeietorii raționalismului grec.

[24] Traducerea urmează interpretarea din ediția Budé: ar reieși că în teatru, cu ocazia reprezentațiilor, se vindeau diferite manuscrise. Indicația e însă unică. După alții, e o aluzie la piesele lui Euripide, în care apăreau astfel de concepții.

[25] La data aceasta, *daimon* denumește o ființă intermediară între zei și oameni, fără vreo implicație negativă. Cf. *Banchetul*, 202 e.

[26] Socrate redă pe scurt, citînd uneori textual, pasajul din *Iliada*, XVIII, 94 sq., discuția celebră dintre zeița Thetis și Ahile; acesta alege moartea mai degrabă decît o viață lungă dar lipsită de glorie.

[27] Potideea, cetate în Macedonia. Răsculată împotriva Atenei, a fost cucerită după un asediu îndelungat (432—429).

[28] Amphipolis, cetate întemeiată de Atena pe malul Strymonului. În timpul războiului peloponeziac a fost cucerită de generalul spartan Brasidas, în 422.

[29] Delion, oraș în Beoția, locul unei însemnate bătălii în războiul peloponeziac. Aici a salvat Socrate viața lui Alcibiade și a lui Xenofon.

[30] În Sfat (*bulé*) se alegeau prin tragere la sorți cîte 50 de reprezentanți pentru fiecare din cele 10 triburi ateniene (cf. nota 21). Singurele condiții pe care cineva trebuia să le îndeplinească pentru a deveni membru al Sfatului (*buleutes*) erau: să fie cetățean al Atenei, să aibă peste treizeci de ani și să fi fost supus la un examen formal de moralitate (*dokimasie*). Cei 500 erau aleși pentru un an și puteau deține această funcție cel mult de două ori în viață, așa că o foarte mare parte din atenieni fuseseră buleuți. Delegații unui trib asigurau permanența timp de cîte

35—39 de zile. Aceştia erau *pritanii*. Dintre ei se alegea şi preşedintele adunării (*epistates*).

[31] După bătălia navală de la insulele Arginuse, în 406, strategii învingători au neglijat să adune trupurile celor căzuţi în luptă pentru a le face ritualul funebru. Deşi după lege trebuiau judecaţi fiecare în parte, poporul mîniat voia să-i condamne în bloc. În ziua judecăţii Socrate era preşedintele Pritaniei.

[32] După capitularea Atenei în faţa generalului spartan Lysandros, în 404, în cetate se instaurează regimul oligarhic numit „al celor treizeci de tirani" pînă în 403 cînd are loc restaurarea democraţiei.

[33] Tholos, clădirea în care luau masa pritanii; a fost reşedinţa obişnuită a celor treizeci de tirani.

[34] Leon din Salamina, general atenian foarte bogat, silit, ca mulţi alţii, să fugă din Atena de teama „celor treizeci".

[35] Criton mai apare în dialogul platonic care îi poartă numele, în Xenofon şi Diogenes Laertios. Cetăţean cu oarecare avere şi vază, prieten cu Socrate din tinereţe, a rămas toată viaţa extrem de legat de persoana şi învăţătura filosofului. A avut patru fii: Critobul, Hermogenes, Epigenes şi Ctesip, de asemenea discipoli ai lui Socrate.

[36] Aischines „socraticul" nu trebuie confundat cu oratorul cu acelaşi nume. Ştiri despre el avem în Diogenes Laertios, II, 7.

[37] Epigenes, Theodot etc. — prieteni şi discipoli ai lui Socrate mai puţin cunoscuţi.

[38] Adeimantos, fratele mai mare al lui Platon, apare ca interlocutor al lui Socrate în *Statul*.

[39] Apollodor din *Phaidon* şi *Banchetul* apare ca un pasionat şi extrem de sensibil prieten al lui Socrate.

[40] *Odiseea*, XIX, 163 — cuvintele Penelopei către Odiseu; nerecunoscîndu-l încă, îl întreabă cine este şi din ce neam.

[41] Lamprocles, Sophroniscos şi Menexenos.

[42] Din cei 502 judecători, 281 au votat împotriva lui Socrate şi 220 în favoarea lui; dacă ar mai fi avut deci numai 31 de voturi în favoarea lui, ar fi fost achitat. Pentru a preîntîmpina abuzul de denunţuri, legea ateniană prevedea că, dacă acuzatorul nu obţine cel puţin o cincime din voturi, e condamnat la o amendă de 1000 de drahme şi i se ia dreptul de a mai fi acuzator într-un proces de aceeaşi speţă.

[43] Cei care aduceau mari servicii statului atenian primeau, ca o distincţie, dreptul de a lua masa pe cheltuiala publică.

[44] *Cei unsprezece* (arhonţi): în acea vreme erau funcţionari ai statului atenian, în a căror sarcină cădea organizarea poliţiei şi supravegherea închisorilor şi a execuţiilor. Erau aleşi anual: cîte un reprezentant al fiecăruia din cele 10 triburi plus un secretar.

[45] Avea 70 de ani.

[46] Arhonţii erau ocupaţi să dea dispoziţiile necesare pentru ducerea condamnatului la închisoare.

[47] Platon păstrează aici adevărata incertitudine a lui Socrate cu privire la soarta omului după moarte; în *Phaidon*, în schimb, îi atribuie maestrului său propria sa credinţă în nemurirea sufletului.

[48] La greci, acest nume îl desemnează pe regele perşilor.

[49] Minos, Eac şi Radamanthys: fii ai lui Zeus, renumiţi pentru simţul lor de dreptate şi de aceea puşi să judece sufletele care ajung pe celălalt tărîm.

[50] Triptolemos, fiul regelui din Eleusis Celeus, şi protejatul zeiţei Demeter. Adăugat de unele tradiţii la cei trei judecători ai infernului.

[51] Orfeu — cîntăreţul trac a cărui liră vrăjea pînă şi animalele sălbatice. Musaios, după legendă poet trac şi primul preot al misterelor eleusine. Aceştia doi, împreună cu Homer şi Hesiod erau cinstiţi ca primii poeţi şi profeţi ai Greciei.

[52] Palamede, fiu al unui rege din Eubeea; l-a demascat pe Odiseu că se preface nebun ca să nu fie silit să plece în războiul troian. Odiseu se va răzbuna, plăsmuind o scrisoare către Priam, ca din partea lui Palamede; acesta e condamnat să fie ucis cu pietre.

[53] După moartea lui Ahile, zeiţa Thetis decide ca armele eroului să revină celui mai valoros dintre luptătorii greci. În rivalitatea dintre Aias şi Odiseu, acesta din urmă, prin vicleşug, obţine armele. Aias înnebuneşte de supărare şi se sinucide; deci, indirect, cauza morţii sale a fost tot o judecată nedreaptă.

[54] Agamemnon.

ΚΡΙΤΩΝ
CRITON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Alături de *Apărarea lui Socrate*, *Eutyphron*, *Hippias maior* și *Hippias minor*, *Gorgias*, *Alcibiade* și altele, dialogul *Criton*, redactat probabil după *Apărarea lui Socrate* și înainte de *Gorgias*[1], face parte din scrierile de tinerețe ale lui Platon, grupate sub numele de dialoguri „socratice". Concepute ca discuții firești și întîmplătoare ce se concentrează la un moment dat pe un subiect de natură etică — despre minciună, evlavie, datorie, curaj, prietenie —, aceste dialoguri evocă figura lui Socrate, construind totodată și un personaj literar, ilustrează metoda sa de investigare și sistemul său de demonstrație. Refutative și inductive în același timp, ele anunță procedee ce vor fi amplificate în scrierile ulterioare, dar se diferențiază de acestea prin reproducerea directă a conversației dintre Socrate și un singur interlocutor, care dă și numele dialogului, prin limitarea ei la o singură teză morală, fără digresiuni largi și speculații filosofice mai înalte, prin echilibrul proporțiilor și simetria construcției literare. În aceste dialoguri care, independente unele de altele, contribuie fiecare în parte la cunoașterea virtuții — acea intraductibilă ἀρετή, normă ce trebuie să călăuzească orice activitate a omului —, nu există o continuitate, singura legătură între ele fiind stabilită prin prezența lui Socrate. Excepție fac *Apărarea* și *Criton* care, referindu-se ambele la un eveniment de tristă amintire — condamnarea la moarte a lui Socrate (399 î.e.n.) — se prezintă ca momente succesive ale aceluiași subiect: procesul intentat de atenieni; deznodămîntul acestui proces, tragic pentru toți cei ce trăiseră în preajma lui Socrate, îl vom afla în ultimele rînduri ale dialogului *Phaidon*[2].

Criton, a cărui acțiune se petrece cu trei zile înainte de moartea lui

---

[1] C. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839, p. 473 sq., citat după ed. E. Ferrai, *Platone, Il Critone*, Torino, 1941², Introduzione, p. XIX, consideră că alături de *Lahes* și *Protagoras*, *Criton* poate fi socotit un fel de introducere la *Gorgias*, precizare care ar contribui la datarea lui mai exactă.

[2] Cf. *Phaidon*, 115 a—118 a.

Socrate[3], se deschide pe neașteptate printr-o scenă plină de tensiune, într-o atmosferă apăsătoare: prietenul de o viață al lui Socrate[4], pătrunzînd în închisoare înainte de mijirea zorilor, face o ultimă și disperată încercare să salveze viața acestuia. Începutul este dramatic și creează din primul moment un cadru aproape scenic în care atitudinea celor două personaje, Criton și Socrate, apare în evident contrast; patimii cu care Criton pledează pentru salvarea prietenului, înverșunării cu care el ține la viața acestuia, i se opune liniștea de netulburat a lui Socrate, o liniște ce nu izvorăște atît dintr-o fire deosebită de cea a lui Criton, cît din principii deosebite, și mai ales din acel unic principiu, călăuză a vieții sale, conform căruia el știe că nu știe nimic.

Așadar moartea nu poate să-l înfricoșeze, căci a se teme de ea ar presupune că știe ceva despre ea. O viață însă contrară unor principii despre care a ajuns să știe cîte ceva, ar fi de nesuportat. Și de vreme ce, pe de-o parte, încercarea lui Criton de a-și salva prietenul se înscrie în categoria faptelor „drepte—nedrepte", iar Socrate a ajuns să le pătrundă esența, iar pe de altă parte eforturile teoretice își pierd orice substanță în afara unor consecințe practice, discuția între cei doi prieteni va urmări să stabilească dacă a evita moartea și a accepta orice fel de viață constituie un act drept sau nedrept.

Dialogul, oricît ar lăsa impresia unei conversații libere pe care Platon nu ar fi făcut decît s-o reproducă, urmează, în alcătuirea sa, tehnica literară proprie genului. După un scurt prolog (43 a—44 b) — care indică locul și momentul acțiunii, personajele și starea lor sufletească (ἦθος καὶ πάθος), care imprimă atmosfera de care se leagă și caracterul discuției —, urmează dezvoltarea propriu-zisă (πλοκή — 44 b-48 e), a cărei declanșare dialectică este marcată de propunerea insistentă prin care Criton încearcă să-și scape prietenul de la moarte (46 a).

Patetismului lui Criton, strădaniei sale de a fi cît mai convingător prin argumente variate — rugăminți, reproșuri, promisiuni —, i se opune luciditatea calmă a lui Socrate, care degajează din pledoaria prietenului său cîteva concepte ce scot discuția din terenul particularului, al subiectivității, și explică teoretic fermitatea refuzului său.

Atitudinea lui Socrate, construită pas cu pas sub ochii cititorului

---

[3] Uciderea lui Socrate nu putea fi săvîrșită înainte de întoarcerea theoriei de la Delos. Despre nava pe care era îmbarcată ambasada religioasă, cf. Plutarh, *Theseu*, 23 și *Criton*, nota 3.

[4] Cf. *Criton*, nota 1.

printr-o conversație alertă, reflectă concentrarea raționamentului său asupra a trei opoziții fundamentale.

Prima se referă la opinia publică nediferențiată, — δόξα — lipsită de o moralitate conștientă de sine, dar care reprezintă, după cum insistase Criton, legea nescrisă ce reglementează raporturile sociale și de care oamenii trebuie să țină seama, ba chiar să se teamă; ei i se opune, după părerea lui Socrate, judecata reală, — λόγος —, izvorîtă dintr-un spirit ce se cunoaște pe sine și care distinge aparența de esența lucrurilor. De aici un al doilea raționament formulat de Socrate, construit pe opoziția „οἱ πολλοί — ὁ ἐπαΐων" —, conform căruia nu oricine este capabil să exprime un adevăr despre orice, ci numai cel care, prin exercitarea dialectică a rațiunii sale, a reușit să cunoască „ideea" lucrului, adică acea formă unică după care orice realitate este con-formă cu ea însăși[5].

Pentru Socrate adevărata cunoaștere înseamnă, referindu-ne doar la acest dialog, dobîndirea unor judecăți esențiale și reale despre ideea de bine, frumos, drept, formulate într-o accepție aproape sinonimică. Dar, după cum menționam mai sus, ele nu rămîn teme de reflecție pură, ci își dovedesc realitatea ca norme de conduită practică. Prin urmare, ca ultimă treaptă a raționamentului său, Socrate limpezește semnificația noțiunii de „a trăi". Delimitarea se stabilește tot printr-o opoziție, — ζῆν — εὖ ζῆν —, care opune conceptului de „a trăi pur și simplu", adică la întîmplare și fără norme morale statornice, pe cel de „a trăi conform ideii de bine", deci implicit a nu comite fapte nedrepte sau imorale[6]. Un capitol care recapitulează pe scurt punctele esențiale ale

[5] Cf. *Criton*, 47 a—d, 48 a; pasajul a suscitat interpretări variate ale comentatorilor. F. Schleiermacher, *Anmerkungen zu Kriton*[3], p. 306, citat de E. Ferrai, *op. cit.*, p. XVII, ca și M. Croiset, text și trad., Paris, 1925, vol. I, p. 223, consideră că adevărul ce se dezvăluie doar spiritelor care s-au ridicat la cunoașterea lui este un atribut esențial al divinității și îl identifică cu divinitatea însăși. G. Grote, în *Plato and the other companions of Sokrates*, London, 1865, vol. I, p. 305, citat de E. Ferrai, *op. cit.*, p. XVII, afirmă că ideea exprimată aici s-ar acorda cu principiul lui Protagoras după care omul este măsura tuturor lucrurilor. În majoritatea edițiilor consultate locul nu este deloc comentat.

[6] Principiul după care nu trebuie săvîrșită nici un fel de nedreptate și că cel ce cunoaște ideea de bine, frumos, drept, trebuie să reacționeze întotdeauna conform cu această idee, fără să țină seama de cei ce îl nedreptățesc, aparține probabil lui Platon. După Xenofon, *Memorab.*, II, 6, 35, Socrate nu s-ar fi deosebit, în această privință, de atitudinea comună în antichitate conform căreia binele și răul trebuie plătite cu aceeași măsură.

discuţiei şi care precizează sensul şi sfera noţiunii „drept-nedrept" (48 e - 49 e) face trecerea către deznodămîntul dialogului (λύσις, 49 e - 54 e) care constituie totodată ultima parte a răspunsului lui Socrate. De abia acum este pusă în discuţie propunerea lui Criton — evadarea din închisoare sau exilul voluntar — ca un caz particular ce trebuie verificat dacă este sau nu conform cu principiul de dreptate. Dar cum acest principiu nu funcţionează într-un spaţiu şi timp abstract, ci în limitele precise ale πόλις-ului atenian şi în raport cu legile ei, conduita în spiritul dreptăţii înseamnă conduita care respectă legile cetăţii.

Aceeaşi normă — ὁμολογία — prin care se realizează pe plan individual unitatea dintre spirit şi acţiune, echilibrează, pe plan social, relaţia dintre stat şi membrii acestuia. Termenul este frecvent şi intenţionat folosit de Platon în această ultimă parte şi el desemnează deopotrivă cunoaşterea şi respectarea ideii de dreptate, acceptarea conştientă a convenţiei sociale ce asigură totodată libertatea individuală. Existenţa cetăţeanului nu este concepută în afara πόλις-ului căreia el aparţine, astfel încît respectarea legilor cetăţii devine condiţia esenţială a vieţii acestuia. Într-un moment în care individul se revolta împotriva supremaţiei absolute a statului, în care doctrinele care puneau în primejdie solidaritatea civică cîştigau teren, iar valoarea şi esenţa legilor începeau a fi contestate[7], Platon face din Socrate un apărător deliberat al supunerii cetăţeanului faţă de rînduielile statului său. Forma în care este realizată această parte a dialogului nu mai este cea a discuţiei dialectice dintre cei doi prieteni, ci, folosind un procedeu retoric — aşa-numita prosopopee (personificare) a legilor — asistăm la inventarea unui rechizitoriu împotriva lui Socrate.

Introducerea acestui procedeu dă o anume măreţie şi culoare scenică fragmentului, accentuează ideea de unitate, de echivalenţă dintre viaţa particulară şi cea socială a cetăţeanului adevărat. Această idee de unitate este scoasă în evidenţă şi prin cele două planuri pe care este construită prosopopeea: primul se referă la legile umane, cel de-al doilea la legile divine. Îndatoririle cetăţeanului nu încetează odată cu încetarea sa din viaţă; ele sînt veşnice, aşa cum şi legile sînt veşnice în oricare dintre lumi. Respectarea legilor înseamnă respectarea dreptăţii, căci legea este dreaptă prin natura ei, deci inviolabilă.

---

[7] Cf. Xenofon, *Memorab.*, I, 2, 40 sq.

Un scurt epilog (54 d—e), care trimite la o imagine de la începutul dialogului, lasă impresia unei compoziții rotunde; este vorba de acel vis al lui Socrate prin care i se prevestea întoarcerea în țară.

Dincolo de aluzia literară evidentă[8], introducerea visului și semnificația lui rămîn, la început, destul de neclare; sensul său anticipativ se dezvăluie de-abia la sfîrșitul dialogului, cînd înțelegem că reîntoarcerea prezisă și țara către care este gata să plece cu sufletul împăcat nu reprezintă altceva decît cetatea, ideală poate, în care esența legilor nu a fost denaturată, justețea lor nu a fost deformată prin abuzurile oamenilor.



Deși redus ca proporții, ușor de urmărit prin claritatea tezei dezbătute și prin simplitatea construcției literare, dialogul *Criton* a suscitat unele comentarii referitoare la motivul pentru care el a fost compus. Conținutul dialogului justifică, măcar în parte, puncte de vedere diferite; el poate fi interpretat fie ca explicare a gestului lui Socrate[9], fie ca apologie a lui și a prietenilor[10], fie ca discuție polemică între prieteni cu firi și păreri deosebite[11]. Ni se pare că cea mai justă și conformă cu atmosfera dialogului este interpretarea lui P. Friedländer care îl consideră o demonstrație a libertății de opțiune[12].

Ceea ce am reproșa totuși acestor interpretări este faptul că dialogul *Criton* este analizat separat, fără referire la *Apărare*. Așa cum observam la începutul acestei note, ambele dialoguri, dincolo de discutarea și definirea unor concepte morale, evocă un eveniment tragic, a cărui amintire trebuia păstrată, iar Platon nu este unica mărturie. Atît *Apărarea*, cît și *Criton* ni se par mai degrabă izvorîte dintr-o dorință de restabilire a adevărului, din sentimentul responsabilității față de amintirea unui om ce nu și-a dezmințit principiile și a rămas senin pînă în ultima clipă a vieții.

---

[8] Cf. *Criton*, nota 7.

[9] Cf. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1919, II, p. 55.

[10] Cf. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889, II, 1[4], p. 529, Anm. 2.

[11] Cf. R. Harder, *Platos Kriton*, Berlin, 1934, p. 48, citat după P. Friedländer, *Platon*, Berlin, 1964, II, p. 316.

[12] Cf. P. Friedländer, *op. cit.*, p. 156.

Pe de altă parte nu trebuie pierdut din vedere faptul că, asemenea tuturor scrierilor platonice, *Criton* are, pe lîngă o intenție demonstrativ filosofică, și una artistică, că este și un dialog literar, că în interpretarea lui trebuie să se țină seama și de ficțiunea poetică. De aceea ni se pare că alegerea lui Criton ca interlocutor nu este întîmplătoare și faptul că el era cel mai vechi prieten și compatriot al lui Socrate nu este unica explicație[13]. După mărturiile altor autori[14], Aischines este cel care ar fi avut rolul lui Criton; în afară de el, toți ceilalți prieteni și chiar familia ar fi insistat adesea ca Socrate să accepte ieșirea din închisoare, dar refuzul său a fost constant și categoric[15]. Generalizînd convorbiri repetate și diverse, Platon a alcătuit din răspunsul lui Socrate o discuție de principiu și a ales ca personaj literar pe Criton, socotindu-l cel mai potrivit cu momentul și natura dezbaterii. Firea și preocupările acestuia, pe care Platon le face să apară firesc în cursul discuției, sînt în contrast evident și intenționat cu chipul în care ne apare Socrate; calmul și luciditatea lui se opun agitației și judecății practice a lui Criton, care, ca om de afaceri, prins în vălmășagul treburilor cotidiene, cîntărește lucrurile după utilitatea lor imediată. Pe de altă parte, alegerea lui Criton ca interlocutor, — personaj despre care știm sau aflăm în cursul acestui dialog că era prieten vechi și foarte devotat[16] lui Socrate, că era iubit de către acesta cu acea dragoste trainică și indulgentă ce îi unește pe oameni dincolo de caracterul și viața lor deosebită —, dădea lui Platon libertatea de a construi nuanțat conversația: de la tonul fervent al rugăminților, devenite uneori reproșuri, ce caracterizează intervenția lui Criton, la cel precis, de o intransigență blîndă, propriu lui Socrate. Intențiile literare ale alcătuirii dialogului nu se mărginesc doar la alegerea și caracterizarea personajelor, ci ele se vădesc și în procedee de compoziție cum ar fi: precizarea spațiului și a timpului, ce sporesc dramatismul acțiunii, vorbirea personajelor. Discuția, la început precipitată și abruptă, este formulată în replici rapide, prin care cititorului îi sînt transmise gravitatea momentului și starea sufletească a

[13] Cf. *Criton*, nota 1.

[14] Cf. Xenofon, *Memorab.*, 23; Diog. Laert., II, 35, 60; III, 36.

[15] Cf. *ibidem*, 23, 28; Val. Maximus, VII, 2.

[16] Cf. și Diog. Laert., II, 32, 20 care menționează că prietenia și admirația pentru Socrate l-ar fi determinat pe Criton să compună 17 dialoguri etice și o *Apologie* a lui Socrate, toate pierdute. Personajul mai apare și în *Phaidon*, 115 b—d, pasaj care este reluat de Cicero, în *Tusc. disput.*, I, 53, 115.

interlocutorilor: „pledoaria" lui Criton lasă impresia unui monolog rostit pe nerăsuflate, cu fraze alcătuite într-o dezordine și asimetrie voite, menite să exprime tulburarea personajului; de-abia prin intervenția lui Socrate începe discuția dialectică clară care se înscrie pe făgașul ferm și ordonat al întrebărilor și răspunsurilor.

Prosopopeea legilor, un dialog inclus în dialog, introduce un nou ritm și tonalitate a frazei imprimînd fragmentului un aer de solemnitate gravă. Dar, ca pentru a modera cadențele retorice din acest pasaj și pentru a reveni la o conversație întreruptă, epilogul, șoptit ca o confesiune scurtă, pe un ton cald și plin de cumințenie, creează o impresie de seninătate, ne readuce în zorii, acum limpeziți, ai aceleiași dimineți.

Marta Guțu

BIBLIOGRAFIE

1. Lucrări speciale

E. Bethe, *Platons Kriton*, „Philologische Wochenschrift", 1932, 957—960

C. C. Coulter, *Plato's Crito and Cicero's in Catilinam I*, „The Classical Bulletin" (St. Louis), 1956, 1—2

E. Doent, *Pindar und Platon, Zur Interpretation des Kriton*, WS IV, 1970, 52—65

A. W. Fomme, *The structure of Plato's Crito*, Greece and Rome, Oxford, 1958, 45—51

N. A. Freenberg, *Socrate's choice in the Crito*, HSPh, LXX, 1965, 45—82

R. Guardini, *The death of Socrates. An interpretation of the Platonic dialogues Eutyphro, Apology, Crito and Phaedo*, Cleveland World, 1962

E. Marcellusi, *Critone e l'angelo del Signore*, Chieti Marchionne, 1953

P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma 1947

G. Sigwart, *Platons Kriton in Klasse 7*, Unterricht und Forschung, Stuttgart, 1933—1935, 57—68

2. **Ediții**

C. Cron, *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[8], Einleitung, 1—46

L. Dyer, *Plato Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1885, Introduction, 1—48

E. Ferrai, *Platone, Il Critone*, Torino, 1941[2], Introduzione, V—XXII

CRITON[1]

[sau *Despre datorie*, dialog etic][2]

SOCRATE CRITON

SOCRATE Ce-i cu tine aici atît de devreme, Criton? Sau o fi tîrziu? 43 a

CRITON E foarte devreme.

SOCRATE S-a luminat de ziuă?

CRITON Abia mijesc zorile.

SOCRATE Şi cum de s-a înduplecat paznicul închisorii să te lase să intri?

CRITON Am fost de-atîtea ori pe-aici, Socrate, încît mă ştie bine; şi-apoi, l-am îmbunat şi eu cu ceva.

SOCRATE Spune-mi, ai venit chiar acum sau eşti aici mai de mult?

CRITON Mai de mult.

SOCRATE Atunci de ce nu m-ai trezit şi-ai aşteptat b
atîta, şezînd lîngă mine fără un cuvînt?

CRITON Îţi spun drept, Socrate, nici eu n-aş fi vrut să stau de veghe atîta, îndurerat cum sînt, dar eram uimit văzîndu-te cît de lin dormi şi dinadins nu te-am trezit, ca să-ţi petreci aceste clipe cît mai tihnit cu putinţă. De fapt te-am admirat adesea şi mai înainte pentru firea ta, dar ca acum, de cînd cu nenorocirea aceasta, niciodată; o înduri cu atîta uşurinţă şi seninătate!

SOCRATE Dar bine, Criton, cum mi-ar sta la anii mei, să-mi pară rău că trebuie să mor? N-ar fi absurd?

CRITON Dragul meu Socrate, nenorociri ca aceasta se c
abat şi asupra altora de seama ta şi totuşi vîrsta nu le dă deloc detaşarea de a-şi primi cu resemnare soarta.

SOCRATE E drept. Dar tot nu mi-ai spus de ce-ai venit aşa devreme?

CRITON Ca să-ţi aduc o veste tristă, greu de îndurat; tristă şi greu de îndurat nu pentru tine, din cîte văd, ci pentru mine şi toţi prietenii tăi; şi poate pentru mine cel mai mult.

d SOCRATE Ce veste? S-a întors de la Delos corabia?

CRITON Nu, încă nu, dar cred că va sosi astăzi din cîte spun niște călători veniți de la Sunion[4] și care au lăsat-o acolo. Nu încape deci îndoială că are să sosească astăzi și că mîine, Socrate, viața ta va trebui să se sfîrșească.

SOCRATE Întîmplă-se-ntr-un ceas bun, Criton. Așa vor zeii, așa să fie. Dar tot nu cred că va sosi azi.

44 a CRITON Ai vreun motiv?

SOCRATE Am, și-o să ți-l spun. Trebuie să mor a doua zi după sosirea corăbiei, nu-i așa?

CRITON Magistrații[5] așa spun.

SOCRATE Bine, numai că eu, după cum spuneam, sînt convins că nu va sosi astázi, ci mîine. Îți spun asta luîndu-mă după un vis pe care l-am avut în noaptea aceasta, puțin mai înainte[6]; așa că bine ai făcut că nu m-ai trezit.

CRITON Ce vis?

b SOCRATE Se făcea că o femeie foarte frumoasă, înveșmîntată în alb, venea spre mine și chemîndu-mă, îmi spunea: Socrate, „tu în trei zile vei fi în țara mănoasă, în Ftia"[7].

CRITON Ciudat vis, Socrate.

SOCRATE Cred că e foarte limpede, Criton.

CRITON Prea limpede, mă tem. Dar mai bine ascultă-mi sfatul, Socrate, minunatul meu prieten, ascultă-mi-l cît mai este vreme și salvează-te; căci dacă vei muri, pe lîngă faptul că pierd un prieten cum n-am să mai am altul vreodată, am să mai am de îndurat și altă nenorocire, aceea că mulți care nu ne cunosc bine nici pe mine, nici pe tine, vor crede
c că n-am făcut nimic ca să te salvez, deși, cu oarecare cheltuială, mi-ar fi stat în putere. Și ce reputație este mai rușinoasă decît să treci în ochii lumii drept un om care își pune averea mai presus decît prietenii? Cum o să creadă ei, cei mulți, că, în ciuda stăruitoarelor noastre îndemnuri, tu singur ai fost acela care ai refuzat să scapi de aici?

SOCRATE De ce să ne pese, bunul meu Criton, de părerea celor mulți? Oamenii cu judecată, singurii vrednici de luat în seamă, vor înțelege lucrurile așa cum s-au petrecut cu adevărat.

d CRITON E adevărat, Socrate; și totuși sîntem nevoiți

să ținem seama și de părerea celor mulți. Iată, chiar împrejurarea de față dovedește limpede că, dacă li se vorbește urît despre cineva, sînt în stare nu de un rău oarecare, ci, poate, de cel mai mare dintre toate.

SOCRATE Ce bine ar fi să fie așa, Criton. Dacă cei mulți ar putea fi în stare să facă răul cel mai mare, atunci ar fi în stare și de cel mai mare bine[8]. Dar ei nu sînt în stare nici de una, nici de alta: nimeni nu a devenit înțelept sau nu și-a pierdut înțelepciunea datorită lor; tot ce fac, fac la întîmplare.

CRITON Să zicem că ai dreptate; spune-mi însă altceva e
Socrate: nu-i așa că, refuzînd să pleci din închisoare, te gîndești la mine și la ceilalți prieteni ai tăi? Ori te temi poate că vom avea de suferit din pricina sicofanților[9], care ne vor acuza că te-am răpit, silindu-ne astfel să pierdem fie întreaga noastră avere, fie bani și poate chiar mai mult decît atît? Dacă de asta te temi, lasă grija asta la o parte; 45 a
căci, ca să te salvăm, cred că sîntem datori să înfruntăm primejdia aceasta și, dacă e nevoie, chiar una și mai mare. Te rog ascultă-mă și fă cum spun.

SOCRATE O, Criton, sigur că sînt îngrijorat de toate acestea și de cîte altele încă...

CRITON Dar crede-mă, n-ai de ce să te temi. La urma urmei cei dispuși să te salveze, scoțîndu-te de aici, nici nu cer prea mult; iar sicofanții știi și tu cît sînt de ieftini, nici pentru ei n-ar trebui bani prea mulți. Îți stă la îndeb
mînă tot ce am și cred c-ar fi de ajuns; dacă ție însă, din prietenie pentru mine, îți pare rău să-mi cheltuiesc averea, atunci să știi că străinii care se află aici sînt gata s-o facă; unul dintre ei, Simmias tebanul, are la el toți banii de care avem nevoie; nici Cebes n-ar precupeți nimic, și ca el mulți alții[10]. Așadar, repet, n-are rost ca, făcîndu-ți astfel de gînduri să renunți la salvarea ta, nici să-ți faci o grijă din faptul că, așa cum spuneai la proces[11], o dată plecat din Atena, nu ți-ai mai găsi rostul. Vei fi bine c
primit pretutindeni, oriunde te-ai duce. Dacă vrei să pleci în Tesalia[12], prietenii mei de acolo te vor trata cu cea mai mare stimă și te vor ocroti, astfel ca nimeni de acolo să nu-ți poată face vreun rău.

Şi încă ceva, Socrate; mi se pare că nu eşti îndreptăţit să faci ceea ce ai de gînd: să renunţi de bună voie la o salvare care îţi stă în putinţă ; ba chiar aş zice că tu te străduieşti să ajungi exact acolo unde s-ar fi străduit şi chiar s-au străduit să te aducă duşmanii tăi, în dorinţa lor de a te nimici. Unde mai pui că, purtîndu-te astfel, îţi trădezi, mă tem, şi copiii[13]: în loc să îi creşti şi să îi
d educi, făcîndu-i oameni întregi, tu îi părăseşti, lăsîndu-i la voia întîmplării. Vor avea parte, fără îndoială, de soarta obişnuită a orfanilor lipsiţi de orice sprijin. Una din două: ori să n-ai copii, ori, dacă-i ai, să pătimeşti alături de ei, crescîndu-i şi educîndu-i; tu însă pari să fi ales calea cea mai uşoară, cînd tocmai tu ar trebui s-o alegi pe cea pe care ar alege-o orice bărbat vrednic şi plin de curaj, tocmai tu care susţii sus şi tare că preocuparea vieţii tale întregi
e a fost virtutea. În ce mă priveşte, îmi este ruşine, gîndindu-mă şi la tine şi la noi, prietenii tăi, cînd îmi dau seama că vom lăsa tuturora impresia că tot ce s-a petrecut se datorează laşităţii noastre: şi faptul că ai apărut în faţa tribunalului, putînd să nu apari, şi faptul că procesul s-a desfăşurat aşa cum s-a desfăşurat, şi deznodămîntul acesta ridicol[14]; sînt sigur că toate acestea vor lăsa impresia că
46 a noi, ca nişte laşi şi nemernici, am fugit de primejdie şi nu te-am salvat, cum nu te-ai salvat nici tu însuţi, deşi, dacă eram cît de cît buni la ceva, puteam şi aveam mijloace s-o facem. Gîndeşte-te deci bine, Socrate, ca nu cumva nenorocirii să i se adauge ruşinea, a ta şi a noastră. Chibzuieşte, deşi nu mai e timpul să stai să chibzuieşti, ci ar trebui să fii gata hotărît. Nu mai e de şovăit: totul trebuie îndeplinit în noaptea care urmează. Dacă mai zăbovim, totul devine zadarnic, nu mai e nimic de făcut. Te rog dar, Socrate, ascultă-mă şi fă neapărat ce-ţi spun.

b SOCRATE Dragul meu Criton, zelul tău ar fi demn de toată lauda, dacă ar fi îmbinat cu un anume grad de dreptate; dacă nu, cu cît este mai mare, cu atît mă mîhneşte mai mult. De aceea sîntem datori să cercetăm dacă e bine sau nu să facem ce spui tu. Tu ştii că eu, întotdeauna, nu m-am lăsat convins decît de raţiunile care, după o examinare atentă, s-au dovedit a fi cele mai bune. Or, nu pot

dezminți acum principiile pe care le-am invocat altă dată numai pentru că mi s-a întîmplat ce mi s-a întîmplat; dimpotrivă, pot să spun că pentru mine ele au rămas neschimbate, și că le prețuiesc ca și înainte; iar dacă, c
în împrejurarea de față, nu vom putea formula altele mai bune, atunci poți să fii convins că n-ai să-mi zdruncini hotărîrea chiar dacă ar căuta să ne sperie ca pe niște copii, copleșindu-ne cu închisori, execuții și confiscări. Și atunci care ar fi felul cel mai chibzuit de a judeca lucrurile? Ce-ar fi să ne întoarcem întîi la ce ai spus tu în legătură cu părerile oamenilor? Oare e adevărată, în toate împrejurările, afirmația că de unele păreri trebuie să ținem seama, iar de altele nu? d
Sau a fost adevărată doar înainte de condamnarea mea[15], iar acum se dovedește că a fost făcută doar așa, într-o doară, de dragul vorbei, și că de fapt nu era decît o joacă și-o pălăvrăgeală? Ceea ce vreau eu, Criton, este să vedem împreună dacă, în raport cu împrejurarea de față, afirmația de atunci rămîne pentru mine adevărată sau nu, dacă ne luăm ziua bună de la ea sau îi păstrăm credință. Dacă nu mă înșel, oamenii care nu vorbesc doar ca să vorbească au susținut de fiecare dată cam ce spuneam și eu adineauri, și anume că, dintre părerile oamenilor, unora trebuie să le acordăm importanță, altora nu. Gîndeș- e
te-te bine, nu crezi că e foarte adevărat? Doar tu, pe cît intră în firea lucrurilor omenești, nu ești amenințat să mori mîine, situația în care mă aflu eu acum n-ar putea să-ți descumpănească judecata. Gîndește-te deci: nu ți se pare întemeiată afirmația că nu toate părerile oamenilor 47 a
trebuie prețuite, ci unele da, altele nu? Ce zici? Nu e adevărat?

CRITON Ba da.

SOCRATE Și nu crezi că trebuie prețuite cele bune, iar cele rele nu?

CRITON Așa cred.

SOCRATE Și nu sînt oare bune cele ale oamenilor cu minte și rele ale celor fără minte?

CRITON Cum altfel!

SOCRATE Să vedem acum în ce fel s-a ajuns la aceste b

afirmații. Cineva care practică temeinic gimnastica ține oare seama de lauda, critica și judecata oricărui om, sau numai de ale aceluia care este medic sau pedotrib?

CRITON Numai de ale aceluia.

SOCRATE Atunci el trebuie să se teamă numai de critica aceluia și trebuie să se bucure numai de laudele lui, nu de ale altora.

CRITON Desigur.

SOCRATE Prin urmare el trebuie să se comporte, să se antreneze și chiar să mănînce și să bea numai după sfatul cunoscătorului și specialistului, și nu după al tuturor celorlalți.

CRITON Așa este.

c SOCRATE Bine. Dar dacă, așa stînd lucrurile, el nu ascultă de părerea lui și îi nesocotește laudele, prețuind în schimb vorbele celor mulți și nepricepuți, oare nu îi va merge rău?

CRITON Cum să nu?

SOCRATE Dar răul acesta în ce constă? La ce duce și ce anume primejduiește în cel ce nu ascultă?

CRITON Trupul, de bună seamă, căci pe el îl vatămă.

SOCRATE Întocmai. Și nu urmează oare că așa se întîmplă și cu toate celelalte lucruri, pe care nu le mai înșirăm acum, deci și cu ceea ce este drept și nedrept, urît și frumos, bine și rău, adică tocmai cu obiectul deliberării noas-
d tre? Trebuie oare să ascultăm și să ne temem de părerea celor mulți sau de cea a unui singur om, dacă el e cel ce se pricepe cu adevărat? Și, în acest caz, oare nu ne vom rușina și nu ne vom teme de el mai mult decît de toți ceilalți laolaltă? Iar dacă nu îl vom urma, nu vom corupe oare și nu vom pîngări acea parte din noi care ar fi putut deveni mai bună prin respectarea binelui, dar s-a pierdut prin nerespectarea lui?[16] Sau poate asta nu contează?

CRITON Ba dimpotrivă, Socrate, cred că tocmai asta contează.

SOCRATE Să mergem mai departe: dacă, urmînd părerea unui nepriceput, distrugem ceea ce ar fi putut deveni mai bun printr-un regim sănătos, dar a fost stricat prin-

tr-unul nesănătos, mai merită oare să trăim cu acea parte din noi vătămată? De trup vorbim, nu-i așa? e

CRITON Da, de trup.

SOCRATE Și merită să trăim cu un trup chinuit de suferință și bolnav?

CRITON Hotărît, nu.

SOCRATE Atunci crezi că merită să trăim dacă s-a alterat în noi acea parte pe care nedreptatea o înjosește și dreptatea o înalță?[17] Sau poate partea aceasta a ființei noastre, indiferent cum îi spunem, sensibilă la dreptate și la nedreptate, are în ochii noștri mai puțin preț decît trupul? 48 a

CRITON Hotărît, nu.

SOCRATE Prin urmare acea parte este superioară corpului.

CRITON Cu mult.

SOCRATE Deci, dragul meu, nu trebuie să ne pese atît de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți, ci de ceea ce va spune cel care știe ce este drept și ce este nedrept, de el singur și de adevărul însuși[18]. Așadar, vezi de la bun început că, îndemnîndu-mă să țin seama de părerea mulțimii în privința a ceea ce este drept, frumos și bun, sau dimpotrivă, mă îndrumai pe un drum greșit. Pe de altă parte, cineva ar putea foarte bine obiecta că mulțimea are puterea să ne trimită la moarte, nu-i așa?

CRITON Fără îndoială, Socrate. b

SOCRATE Așa cred și eu. Numai că, bunul meu prieten, asta nu schimbă nimic din ce am stabilit mai sus[19]. Și acum mai gîndește-te la ceva: rămîne pentru noi adevărat sau nu că a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur și simplu?

CRITON Rămîne adevărat.

SOCRATE Și rămîne oare adevărat sau nu că a trăi conform binelui este unul și același lucru cu a trăi frumos și drept?

CRITON Rămîne.

SOCRATE Deci, dacă pînă aici sîntem de acord, trebuie să cercetăm dacă încercarea mea de a fugi de aici fără îngăduința atenienilor este un lucru drept sau nu? Dacă ne va părea drept, vom încerca; dacă nu, vom renunța. c

Iar cît privește gîndurile tale despre bani, reputație, creș-
terea copiilor, ia seama, Criton: este tocmai felul de a
gîndi al acestei mulțimi care trimite cu mare ușurință
un om la moarte și care apoi, dacă i-ar sta în putere, l-ar
reînvia cu aceeași nesăbuință. Dar noi, de vreme ce așa
rezultă din raționamentul nostru, nu trebuie să cercetăm
nimic altceva decît ceea ce am spus adineauri și anume
dacă, dînd celor ce mă vor scoate de aici bani și alte dovezi
d de recunoștință, vom săvîrși un lucru drept, atît ei cît și
noi, sau dacă, procedînd așa, nu cumva comitem ceva ne-
drept. Dacă se va dovedi că săvîrșim un lucru ne-
drept, nu va trebui să ținem seama nici de moarte, nici
de orice altă suferință rezultînd din acceptarea situației
de acum, ci numai de primejdia de a săvîrși un lucru ne-
drept.

CRITON Pare să fie așa cum spui tu, Socrate; atunci
ce să facem?

SOCRATE Să chibzuim, prietene, împreună și dacă ai
să-mi faci vreo obiecție, fă-o, și am să țin seamă de ea;
e dar dacă nu, renunță de pe acum, dragul meu, să-mi tot
repeți că trebuie să evadez. Căci, ca să consimt să fac
asta, țin foarte mult să mă convingi cu argumente. Așadar
gîndește-te dacă ești de acord cu principiul discuției noastre[20]
49 a și încearcă să răspunzi la ceea ce te voi întreba, din adîncul
convingerii tale.

CRITON Voi încerca, desigur.

SOCRATE Admitem oare că nu trebuie în nici un fel
să săvîrșim cu bună știință o nedreptate? Sau putem crede
că într-un anume fel ne e îngăduit s-o săvîrșim, iar în
altul nu? Ori poate admitem — așa cum am căzut de
acord adesea, și mai de mult [și adineauri][21] — că săvîrși-
rea unei nedreptăți nu este, în nici un fel, nici ceva bun,
nici ceva frumos? Să se fi spulberat oare în aceste puține
zile toate vechile noastre convingeri dobîndite împreună?
b Am putut noi, Criton, la anii noștri, bătrîni cum sîntem,
să ne amăgim atîta vreme cu credința că discutăm serios,
cînd de fapt noi eram aidoma unor copii? Sau poate totuși
ce ne spuneam noi pe atunci rămîne adevărat mai presus
de orice, indiferent dacă mulțimea spune așa sau altfel

şi indiferent dacă trebuie să trecem prin încercări mai grele sau mai uşoare ca aceea de acum, şi anume că pentru acela care săvîrşeşte o nedreptate aceasta este, fără excepţie, ceva rău şi înjositor? Ce crezi, admitem acest lucru sau nu?

CRITON Îl admitem.

SOCRATE Aşadar, nedreptatea nu trebuie săvîrşită cu nici un chip.

CRITON Nu, cu nici un chip.

SOCRATE Atunci trebuie să admitem că dacă cineva a fost nedreptăţit, nu se cuvine ca el să răspundă printr-o nedreptate, aşa cum cred cei mulţi, de vreme ce nedreptatea nu trebuie săvîrşită cu nici un chip.

CRITON Aşa se pare. c

SOCRATE Dar răul, ce crezi, Criton, trebuie să-l săvîrşim sau nu?

CRITON Fără îndoială nu, Socrate.

SOCRATE Dar să răspunzi la rău prin rău, aşa cum cred cei mulţi, de vreme ce răul nu trebuie făcut cu nici un chip, este oare un lucru drept sau nu?

CRITON Nu este deloc drept.

SOCRATE De bună seamă, fiindcă între a face rău cuiva şi a săvîrşi o nedreptate nu este pare-se nici o deosebire.

CRITON Aşa e.

SOCRATE Prin urmare nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ţi-ar face cineva.
Dar ia seama, Criton, să nu accepţi aceste principii dacă d
nu crezi cu adevărat în ele. Ştiu bine că sînt şi vor rămîne mereu puţini oamenii care să gîndească în felul acesta. Iar cei care gîndesc aşa nu iau aceleaşi hotărîri cu cei care gîndesc altfel, ba chiar, uitîndu-se unii la hotărîrile celorlalţi, ajung în mod inevitabil să se dispreţuiască reciproc[22]. De aceea, gîndeşte-te bine dacă eşti de acord cu mine, dacă crezi şi tu ceea ce cred eu şi dacă admitem ca principiu[23] al discuţiei noastre faptul că este la fel de nelegitim să săvîrşeşti o nedreptate, să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptăţit sau să faci rău din răzbunare celui ce ţi-a făcut rău. Or, poate eşti şi tu de altă părere şi nu admitem acelaşi principiu? Eu cred în acest principiu
şi cred în el acum la fel ca altă dată. Tu însă, dacă nu-l e

mai accepți, spune-mi, lămurește-mă; iar dacă da, atunci ascultă ce decurge din el.

CRITON Îl accept, desigur, și sînt de acord cu tine; te ascult.

SOCRATE Iată deci ce decurge; sau mai bine nu, să te întreb: cînd ai recunoscut față de cineva că un lucru este drept, trebuie să faci acel lucru sau trebuie, înșelînd, să te porți altfel?

CRITON Trebuie să-l faci.

SOCRATE Atunci ia seama ce urmează de aici. Dacă
50 a plecăm de aici fără consimțămîntul Cetății, oare nu cumva facem rău tocmai cui s-ar cuveni mai puțin? Mai sîntem oare consecvenți cu ceea ce am admis că e drept? Sau nu?

CRITON Sînt întrebări la care nu pot să-ți răspund, Socrate, nu le înțeleg.

SOCRATE Ia gîndește-te așa. Închipuie-ți că, în clipa în care am fi gata să evadăm[24] de aici (n-are importanță cum numim fapta), ni s-ar înfățișa Legile și Cetatea[25], și ne-ar întreba: „Spune-ne, Socrate, ce ai de gînd să faci? Prin fapta pe care o pui la cale, crezi tu că faci altceva decît să lucrezi, atît cît atîrnă de tine, la pieirea noastră,
b a Legilor și a întregii Cetăți? Sau îți închipui cumva că mai poate dăinui fără să se prăbușească o cetate în care sentințele date nu mai au nici o putere, ci își pierd autoritatea și efectul prin voința unor persoane private?". Ce vom răspunde, Criton, la aceste întrebări și la altele ca acestea? Căci s-ar putea invoca, mai ales de către apărătorul ei oficial[26], o mulțime de argumente în apărarea acestei legi pe care noi o încălcăm și care cere ca hotărîrile date să-și păstreze întreaga lor putere. Ce le vom spune? Le
c vom răspunde oare: „Cetatea ne-a făcut o nedreptate, a dat o sentință greșită?"

CRITON Da, Socrate, sigur că așa le vom răspunde!

SOCRATE Dar dacă legile ar spune: „Bine Socrate, asta ne-a fost înțelegerea? N-am căzut noi de acord să respecți orice hotărîre a Cetății?". Iar dacă, la vorbele acestea, ne-am arăta mirați, s-ar putea preabine să stăruie așa:

„Nu te mira, Socrate, de ce-auzi, ci mai bine răspunde-ne, că doar e obiceiul tău să pui întrebări şi să aştepţi răspun-
suri. Ia spune, cu ce ne-am făcut vinovate, noi şi Cetatea, d
faţă de tine, de cauţi să ne pierzi? Nu noi te-am adus pe lume? Nu prin mijlocirea noastră a luat tatăl tău pe mama ta şi ţi-au dat viaţă? Spune-ne desluşit: au vreun cusur în ochii tăi acelea dintre noi care consfinţesc căsătoria?". „Nici un cusur", ar fi răspunsul meu. „Atunci poate nu eşti mulţumit de legile după care ai fost şi tu crescut, privitoare la creşterea şi educaţia copiilor? Oare nu statorniceau ele un lucru bun poruncindu-i tatălui tău să te
învețe muzica și gimnastica?"[27]. — „Ba da, le-aş spune e
eu". — „Atunci, după ce te-am adus pe lume, după ce te-am crescut şi te-am instruit, poţi tu pretinde că nu eşti, laolaltă cu părinţii şi străbunii tăi, odrasla şi supusul nostru?[28] Şi dacă e aşa, crezi oare că ai aceleaşi drepturi faţă de noi ca şi noi faţă de tine, că eşti îndreptăţit să te porţi cu noi cum ne purtăm noi cu tine? Vasăzică n-aveai aceleaşi drepturi cu tatăl tău sau cu stăpînul tău, dacă ai
avut vreunul; nu puteai să-i faci ceea ce-ţi făcea el, nici 51 a
să-i răspunzi cînd te ocăra, nici să-l loveşti cînd te lovea şi aşa mai departe. Şi să-ţi fie îngăduite toate acestea faţă de ţara ta şi de legile ei? Astfel, cînd noi vrem să te dăm pieirii, socotind că aşa este drept, te crezi îndreptăţit la rîndul tău să ne dai pieirii, atît cît atîrnă de tine, pe noi, legile, şi ţara ta? Şi poţi susţine, sub pretext că eşti un om cu adevărat dedicat binelui, că, făcînd aşa, faci un lucru drept? Oare ai ajuns atît de înţelept încît să nu-ţi dai seama că ţara este mai presus de tatăl tău, şi de mama ta, şi de toţi străbunii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă şi mai sfîntă? Că ea cîntăreşte mai greu atît în ochii zeilor, cît şi în ochii oamenilor cu judecată bună?
Că trebuie, mai mult decît pe tatăl tău, să o respecţi, să b
n-o înfrunţi şi să-i faci pe plac chiar cînd e aspră cu tine; înduplecînd-o dacă poţi şi, dacă nu, făcînd ce-ţi porunceşte, răbdînd fără murmur orice suferinţă: să fii bătut, să fii închis, să pleci la război, unde te aşteaptă rănile sau moartea? Da, toate acestea trebuie făcute, căci binele constă în săvîrşirea lor: să nu te dai bătut, să nu te retragi, să

nu-ţi părăseşti rîndul, ci în război, la tribunal, pretutin-
c deni, să faci ceea ce îţi porunceşte cetatea şi patria. Iar
dacă nu, să-i arăţi, convingînd-o, unde stă dreptatea.
Căci nu e oare o nelegiuire să foloseşti violenţa faţă de
mama sau de tatăl tău şi cu atît mai mult faţă de patria
ta?" Ce vom răspunde la aceste vorbe, Criton? Vom da
dreptate Legilor sau nu?

CRITON Eu cred că le vom da dreptate.

SOCRATE „Deci, Socrate" — ar putea continua Legile —
„dacă spusele noastre sînt adevărate, gîndeşte-te că nu e
drept să te porţi cu noi aşa cum eşti pe cale s-o faci. Căci
noi, care te-am adus pe lume, te-am crescut şi te-am educat,
care v-am făcut părtaşi, pe tine şi pe toţi ceilalţi cetăţeni,
d la tot binele de care sîntem în stare, tot noi proclamăm
că orice atenian este liber ca — după ce a intrat în rîndul
cetăţenilor[29] şi ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum şi
rînduielile cetăţii — să plece oriunde, cu tot ce are, dacă
nu îi sîntem pe plac. Nici una dintre noi, Legile, nu stă
în calea nimănui şi nu opreşte pe nimeni să se ducă unde
vrea: dacă vreunul dintre voi, cetăţenii, nu se împacă
cu noi şi cu Cetatea, e liber să plece într-o colonie sau să
e se strămute ca metec[30] în altă cetate, luînd cu sine tot
ce e al său. Pe acela însă care, văzînd în ce chip împărţim
dreptatea şi, îndeobşte, cum gospodărim Cetatea, rămîne
aici, îl considerăm obligat, prin însuşi faptul rămînerii lui,
să asculte toate poruncile noastre, iar dacă nu li se supune,
îl socotim de trei ori vinovat: pentru că ne nesocoteşte pe
noi, care i-am dat viaţă, pe noi care l-am crescut şi, în
sfîrşit, pentru că, deşi a acceptat de bună voie autoritatea
noastră, el nici nu i se supune, nici nu se străduieşte să ne
convingă că s-ar putea să fi greşit. Şi asta cu toate că noi
52 a nu-i impunem cu brutalitate hotărîrile noastre, ci doar i
le propunem, lăsîndu-i libertatea să aleagă între a ne în-
dupleca prin convingere sau a ne da ascultare: dar el nu
face nici una, nici alta. Iată la ce învinuiri te expui, Socrate,
dacă duci la capăt ceea ce ai de gînd; şi tu mai mult decît
oricare altul" — „Dar pentru ce?", ar fi să întreb eu.
Iar ele mi-ar răspunde cu asprime — şi pe drept cuvînt —
spunîndu-mi că eu, mai mult decît orice alt atenian, sînt

legat prin înțelegerea încheiată cu ele. Și probabil că ar
continua: „Avem dovezi temeinice, Socrate, că și noi și b
Cetatea îți eram pe plac; căci tu, mai mult decît toți
ceilalți atenieni, nu ai fi rămas neclintit în Atena, dacă
nu ți-ar fi plăcut aici mai mult decît oriunde; tu nu ai
plecat din cetate nici măcar pentru a asista la jocuri — ai
fost o singură dată la Istm[31], lipsind de aici doar cînd a
trebuit să iei parte la campanii militare[32]; și nici n-ai călă-
torit, așa cum face toată lumea, nu te-a împins curiozi-
tatea să cunoști alte cetăți sau alte legi[33], ci te-ai mulțumit c
cu noi, legile de aici, și cu Cetatea asta, care ți-a fost atît
de dragă încît noi, Legile ei, îți păream minunate și ai
consimțit să trăiești ca cetățean sub autoritatea noastră
și ai trăit aici și ai făcut copii. Și încă ceva: în timpul proce-
sului aveai putința, dacă ai fi vrut[34], să obții o condamnare
la exil și să faci atunci, cu voia Cetății, ceea ce te pregătești
să faci acuma fără voia ei. Numai că pe atunci te lăudai
că nu te superi dacă trebuie să mori și, sînt chiar cuvintele
tale, că preferi exilului moartea. Iar acum vorbele rostite
atunci nu te fac să roșești, nu-ți mai pasă de noi, încerci
să ne dai pieirii, purtîndu-te ca sclavul cel mai nemernic[35]. d
Acuma vrei să fugi, nesocotind învoiala dintre noi și legă-
mîntul de a trăi potrivit rînduielilor noastre. Mai ales la
aceasta să ne răspunzi: spunem sau nu adevărul cînd afir-
măm că ai consimțit, în faptă, nu în vorbă, să trăiești
potrivit rînduielilor noastre?" Ce am putea răspun-
de, Criton, la asta? Ce altceva decît că au drep-
tate?

CRITON Sîntem siliți, Socrate, să le dăm dreptate.

SOCRATE „Ce altceva faci tu acum", vor spune ele mai
departe, „decît să calci învoiala dintre noi și legămîntul
tău de a ne respecta? Un legămînt pe care l-ai făcut fără
să fii silit, nici înșelat, nici nevoit să iei o hotărîre în pripă. e
Doar ai avut un răgaz de șaptezeci de ani în care erai
liber să pleci de-aici dacă nu-ți eram pe plac și dacă învoiala
noastră ți se părea strîmbă. Dar tu n-ai preferat nici Lace-
demona, nici Creta, despre care nu pierdeai nici un prilej
să spui că au legi foarte bune[36], și nici o altă cetate greacă
sau barbară, și n-ai ieșit din Atena nici cît ies șchiopii, 53 a

orbii sau ceilalţi infirmi; într-atît ţie, mai mult decît ori-
cărui alt atenian, ţi-a fost pe plac această cetate şi, nu
încape îndoială, şi legile ei. Căci poate să-i fie pe plac cuiva
o cetate, dar nu şi legile ei? Iar acum să nu mai respecţi
învoielile noastre? Nu, Socrate, le vei respecta dacă vrei
să ne dai ascultare, şi nu te vei face de rîs plecînd din
Cetate. Gîndeşte-te bine: dacă îţi calci legămîntul şi te
abaţi de la una din prescripţiile noastre, îţi vei aduce ţie
vreun folos sau prietenilor tăi? În ce-i priveşte, ei vor
b risca să fie exilaţi, pierzîndu-şi şi ei Cetatea, sau să-şi piardă
averea; asta e destul de sigur. Cît despre tine, să presupu-
nem mai întîi că te vei adăposti într-una din cetăţile vecine,
Teba[37] sau Megara[38] (care au, amîndouă, legi foarte bune[39]);
pentru cei de acolo sosirea ta va însemna sosirea unui
duşman al constituţiei lor şi toţi cei ce veghează asupra
cetăţii te vor privi cu neîncredere, socotindu-te un stricător
de legi; iar judecătorilor de aici le vei întări convingerea
c că te-au condamnat pe drept, căci cel care strică legile
poate cu atît mai mult să-i strice atît pe tineri, cît şi pe
oamenii cu slabă judecată. Şi ce-ai să faci atunci? Ai să
fugi de cetăţile care au legi drepte şi de oamenii care duc
o viaţă bine orînduită? Dar va mai fi aceea pentru tine o
viaţă vrednică de-a fi trăită? Sau poate totuşi te vei duce
la ei şi vei avea obrazul să le vorbeşti... dar ce să le spui
oare? Ce spuneai şi aici, că pentru oameni lucrul cel mai
preţios este virtutea, dreptatea, ordinea şi legea? Şi nu
d crezi oare că, din partea lui Socrate, o astfel de purtare
va părea mai mult decît urîtă? Nu se poate să nu crezi.
Dar nu, să zicem că, ducîndu-te departe de locuri ca acestea,
ai să ajungi tocmai în Tesalia, la prietenii lui Criton; acolo
înfloreşte neorînduiala, stricăciunea[40] şi poate-or să te-asculte
cu plăcere cînd le vei povesti ce caraghioasă a fost fuga
ta din închisoare, cum ţi-ai schimbat înfăţişarea, punînd
pe tine o sarică de piele[41] sau cine ştie ce alte straie de
fugar. Şi crezi că n-o să se găsească nici acolo nimeni care
e să te mustre că tu, un bătrîn cu zile numărate, te-ai încu-
metat să te agăţi cu-atîta ruşinoasă lăcomie de viaţă încît
să încalci legile cele mai înalte? Ori, poate, dacă nu vei
supăra pe nimeni, o să fii lăsat în pace; dar dacă totuşi

ai s-o faci, Socrate, cîte vorbe umilitoare pentru un om ca tine îți va fi dat să auzi. Cum vei trăi? Te vei băga sub pielea unuia și-a altuia, răbdîndu-i bunul plac? Și ce-ai să faci acolo, în Tesalia, decît să stai pe la ospețe, ca și cum de asta te-ai fi dus pînă acolo : să iei masa? Și-atuncea cum rămîne cu vestitele-ți vorbiri despre dreptate, despre virtute în întregul ei? Dar poate ai să zici că vrei să tră- 54 a
iești de dragul copiilor, ca să-i crești și să-i educi. Dar cum? Îi vei lua cu tine în Tesalia, să-i crești și să-i educi acolo, nelipsindu-i nici de marele folos de-a fi făcut din ei niște străini?[42] Sau poate n-o să-i iei cu tine; și atunci, rămași aici, crezi că vor fi crescuți și educați mai bine, chiar dacă tu nu ești lîngă ei, dar ești încă în viață? Căci de bună seamă prietenii tăi se vor îngriji de ei. Și crezi că o vor face doar dacă pleci în Tesalia, iar dacă pleci la Hades[43] nu? Ba da, nu-ncape îndoială, dacă e ceva de capul celor care-și zic prietenii tăi. Haide, Socrate, ascultă de b
noi, sub ocrotirea cărora ai crescut și nu pune nici pe copii, nici viața, nici altceva nimic mai presus de ceea ce e drept; numai așa vei putea, odată ajuns la Hades, să te aperi în fața celor ce cîrmuiesc acolo[44]. Căci ceea ce vrei tu să faci nu este lucrul cel mai bun, mai drept sau mai legiuit pentru tine sau pentru ai tăi, nici aici, nici dincolo. Iar dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb, dacă vei fugi din închi- c
soare, răspunzînd, înjositor, cu nedreptate la nedreptate și cu rău la rău, nesocotind învoielile și legămintele noastre și aducînd rău cui se cădea mai puțin, adică ție, alor tăi, țării tale și nouă, atunci mînia noastră te va urmări cît timp trăiești, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades[45], nu te vor primi cu blîndețe, știind că tu, atît cît atîrna de tine, ai încercat să ne duci la pieire. Așadar, te rugăm, d
nu asculta de Criton, ci de noi".

Fii încredințat, Criton, dragul meu prieten, că toate acestea le aud parcă aievea, așa cum cei cuprinși de extazul coribantic[46] aud zvonuri de flaut; ecoul acestor cuvinte răsună puternic în mine și mă împiedică să mai aud și

altceva; așadar, dacă vrei să spui ceva potrivnic lor, fii sigur că vorbești zadarnic. Totuși, dacă vrei să stărui, te ascult.

CRITON Nu, Socrate, nu mai am nimic de spus.

e SOCRATE Atunci rămînă-așa, iubite Criton, și să facem cum am spus, pentru că Zeul ne călăuzește pe această cale.

NOTE

[1] Prieten şi compatriot al lui Socrate. Vezi *Apărarea*, 33 e. Împreună cu Platon, Critobul şi Apollodor, Criton se oferă ca garant pentru salvarea lui Socrate. Vezi *Apărarea*, 38 b.

[2] Subtitlul nu aparţine lui Platon, ci a fost adăugat de gramatici. Varianta adoptată este cea mai des întîlnită.

[3] Din cinci în cinci ani atenienii trimiteau o ambasadă religioasă la Delos care mulţumea zeului Apollo pentru reîntoarcerea lui Theseu şi a tovarăşilor săi în patrie, după uciderea Minotaurului. Cît timp dura această călătorie, legea interzicea executarea pedepsei cu moartea. Vezi *Phaidon*, 58 b; Xenofon, *Memorab.*, IV. 8, 2.

[4] Promontoriu în sudul Atticii, greu de depăşit de corăbieri din cauza vînturilor potrivnice. Vezi *Phaidon*, 58 c.

[5] Cei Unsprezece magistraţi aleşi anual, care executau sentinţele penale şi supravegheau închisorile. Vezi *Apărarea*, 37 c, 39 c; *Phaidon*, 59 c.

[6] Cei vechi considerau că tot ce visau după miezul nopţii este adevărat. Vezi *Phaidon*, 60 e, 61 b.

[7] H o m e r, *Iliada*, IX, 363. În versiunea românească a lui G. Murnu, Bucureşti, 1967, citatul apare la v. 358. Sînt cuvintele cu care Ahile îl ameninţă pe Agamemnon că va părăsi lupta, plecînd acasă. La Platon persoana verbului este modificată.

[8] Ideea apare dezvoltată în *Hippias minor*, unde Socrate demonstrează că a fi capabil să săvîrşeşti un lucru presupune nu numai cunoaşterea acestuia, ci şi a contrariului său.

[9] Delatori publici care la început denunţau contrabanda cu smochine (gr. σῦκος), apoi, prin abuz, deveniseră calomniatori de meserie.

[10] Tineri tebani, discipoli ai lui Socrate, interlocutori ai acestuia în *Phaidon*. Se pare că au scris ei înşişi dialoguri în manieră socratică. Se păstrează unul singur — intitulat Πίναξ — *Tabloul* — şi este atribuit lui Cebes.

[11] Aluzie la pledoaria lui Socrate. Vezi *Apărarea*, 37 c—e.

[12] Tesalia, regiunea nordică a Greciei continentale.

[13] Socrate a avut trei fii: Lamprocles, Sophroniscos și Menexenos, dintre care primii doi erau încă mici la moartea acestuia.

[14] Întregul proces este comparat de Criton cu momentele principale ale unei drame compuse din: intrarea actorilor, agonul și deznodămîntul. După părerea lui, nimeni nu a presimțit finalul tragic al acestei „piese" pe care Socrate ar fi putut să-l evite, dacă se exila de bună voie și angaja un logograf care să-i scrie pledoaria.

[15] Fraza are și un ton ironic. Se scoate în evidență faptul că „opinia celor mulți" era unul dintre subiectele curente în conversațiile socratice. Vezi 47 c—d, 48 a—b.

[16] Socrate se referă la un principiu asupra căruia revine cu insistență și în alte dialoguri; vezi *Apărarea*, 29 d—30 b; *Phaidon*, 82 d, 107 c, 115 b.

[17] Sufletul.

[18] Interpretarea pasajului este controversată. Vezi discuția asupra lui în Nota introductivă a dialogului, p. 55. Am ales soluția propusă în ed. lui C. Cron, *Platons Verteidigung des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 1865[3] — identică cu cea din ed. lui E. Ferrai, *Platone, Il Critone*, Torino, 1941[2] — după care numai cel ce a dobîndit cunoașterea principiilor esențiale într-un anumit domeniu a atins o cunoaștere adevărată; el se identifică cu această cunoaștere, o reprezintă, este singurul capabil să o exprime.

[19] Vezi 46 d, 47 a.

[20] Vezi 46 b.

[21] Din ceea ce urmează rezultă că Socrate nu se referă numai la discuția de față, ci și la alte convorbiri pe care le avea în mod obișnuit cu Criton.

[22] Despre opiniile divergente ale oamenilor vezi *Gorgias*, 474 e sq.

[23] În grecește ἀρχή, punct de plecare, principiu.

[24] Termenul grecesc ἀποδιδράσκειν are o întrebuințare specifică: el denumește fuga unui sclav sau dezertarea unui soldat. Acest act înseamnă încălcarea legii și implicit comiterea unei nedreptăți.

[25] Personificarea legilor şi a statului era un procedeu frecvent în discursurile judiciare şi politice. Acest dialog imaginat de Socrate este cunoscut sub numele de „prosopopeea legilor" şi a fost imitat de Cicero în primul discurs împotriva lui Catilina.

[26] Cînd se propunea abrogarea unei legi, atenienii înscenau un proces în care un avocat public apăra legea existentă în faţa adunării poporului.

[27] Muzica şi gimnastica erau disciplinele fundamentale în formarea unui tînăr. Vezi *Statul*, II, 376 b sq.; III, 403 c sq.

[28] Principiul tradiţional conform căruia cetăţeanul era sclavul cetăţii-stat s-a modificat odată cu mişcarea sofiştilor care protestau, considerîndu-l drept o anulare a individului.

[29] Este vorba de jurămîntul prin care tinerii, la vîrsta de optsprezece ani, înainte de a face serviciul militar, primeau drepturi cetăţeneşti depline.

[30] Străin stabilit într-o cetate. Majoritatea metecilor se ocupau cu meşteşugurile sau comerţul şi au contribuit în mare măsură la ridicarea economică a cetăţilor. Ei s-au bucurat de o protecţie deosebită din partea oraşului Atena, care le-a acordat drepturi aproape egale ca şi cetăţenilor ei, sporindu-şi astfel faima prin cîteva nume ca: Aristotel, Lysias, Isaios, pictorul Zeuxis, Hippodamos — constructorul Pireului. Aici este vorba de dreptul de strămutare în orice cetate care nu este colonie a Atenei.

[31] Jocurile Istmice, denumite astfel după Istmul de Corint, singura cale de comunicare terestră între Peloponez şi partea de nord a Greciei.

[32] Socrate a participat, ca hoplit, la trei campanii militare: Potideea (429 î.e.n.), Delion (424 î.e.n.) şi Amphipolis (422 î.e.n.).

[33] Se spune că Socrate ar fi fost invitat să se stabilească la curtea lui Archelaos, regele Macedoniei, unde fuseseră găzduiţi şi poeţii Euripide şi Agathon.

[34] Vezi *Apărarea*, 37 c.

[35] Vezi nota 24.

[36] Din această afirmaţie pusă pe seama lui Socrate răzbate de fapt admiraţia lui Platon pentru regimurile oligarhice ale Cretei şi Lacedemonei (celălalt nume dat Spartei). Superioritatea acestor constituţii faţă de cea ateniană, democratică, ar izvorî din trăsăturile morale ale

dorienilor, strămoşii comuni ai celor două state. Ideea mai apare în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, III, 5, IV, 4, unde acesta admiră sistemul spartan de educare al tinerilor în spiritul unei supuneri totale faţă de legea cetăţii.

[37] Capitala Beoţiei. Simmias şi Cebes erau tebani; vezi 45 b.

[38] Oraş situat pe drumul care lega Atena de Corint. A jucat un rol important în perioada colonizării greceşti. De aici se trăgea Euclide socraticul (vezi *Phaidon*, 99 a), care, după moartea lui Socrate, a revenit în patrie împreună cu alţi discipoli, printre care şi Platon, înfiinţînd şcoala filosofică din Megara.

[39] Ambele cetăţi aveau un regim oligarhic temperat şi manifestau simpatie faţă de constituţia spartană.

[40] Nobilii tesalieni erau bogaţi şi ospitalieri, dar aveau reputaţia unor oameni violenţi şi desfrînaţi. Vezi *Menon*, 70 a—d, unde Socrate îi ironizează pentru aceste defecte. Despre trăsăturile morale şi politice ale tesalienilor, vezi Xenofon, *Anabasis*, II, 6, 21; Demostene, *Olintica*, I, 22.

[41] Portul obişnuit al sclavilor sau al ţăranilor.

[42] În original textul este de o ironie violentă. Durerea pe care o resimţea un grec atunci cînd era departe de pămîntul său sau trebuia să se despartă de locurile natale apare clar în numeroase pasaje din literatura elenă (dintre acestea vezi *Odiseea*, I, 58, IX, 27 sq., XX, 99; Euripide, *Electra*, 1311 sq., *Fenicienele*, 388 sq.).

[43] Lumea morţilor. Hades este de fapt numele zeului care, alături de Persephone, soţia sa, stăpîneşte tărîmul umbrelor.

[44] Vezi *Apărarea*, 41 a.

[45] Legile nescrise, eterne, care judecă conştiinţa oamenilor. Vezi invocaţia pe care le-o adresează Antigona în *Oedip rege*, v. 453 sq.

[46] Preoţi ai zeiţei frigiene Cybele, care îşi însoţeau ritualul orgiastic cu dansuri violente acompaniate de flaut.

Starea de transă în care intrau în timpul ritualului se refăcea ori de cîte ori auzeau sunetul aceleiaşi muzici.

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ
ALCIBIADE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Spre deosebire de atîtea alte personaje care populează lumea dialogurilor platonice, Alcibiade şi-a perpetuat numele nu datorită lui Platon, nu datorită meritelor sale de iubitor al filosofiei sau ca însoţitor nelipsit al lui Socrate, ci ca personaj istoric de prim rang; despre el au scris Xenofon, Tucidide şi Plutarh. Sub un unghi diferit de cel al istoricului însă ni-l prezintă Platon pe acest om de stat atenian care personifică decăderea bruscă a cetăţii.

Atunci cînd Platon compunea — la începutul secolului al IV-lea î.e.n., probabil în timpul şederii sale la Megara, unde se expatriase după moartea lui Socrate — acest dialog (numit apoi şi „primul Alcibiade", spre a fi deosebit de un „Alcibiade secund", a cărui paternitate este îndoielnică), atît cariera lui Alcibiade cît şi procesul tragic al lui Socrate aparţineau deja istoriei.

Vlăstar al aristocraţiei ateniene, crescut în preajma lui Pericle pe care l-a avut ca tutore, Alcibiade s-a afirmat — dar poate ar trebui spus: s-a dezminţit — într-un moment de răscruce al istoriei Eladei, în toiul războiului peloponeziac. Cariera sa de om politic şi strateg nu avea să fie însă împlinirea marii promisiuni pe care înzestrările personale, mijloacele materiale şi educaţia primită păreau s-o prefigureze. Ambiţia nemăsurată, aroganţa, aventurismul şi versatilitatea l-au făcut să lucreze de cele mai multe ori spre paguba celor ce i-au acordat încredere sau putere.

Alcibiade (născut pe la 450 î.e.n.) s-a aflat în tinereţea sa în preajma lui Socrate; *Banchetul* lui Platon, ca şi dialogul de faţă, ne oferă o imagine vie a înrîuririi pe care Socrate pare a o fi exercitat asupra sa. Dar această influenţă nu se poate constata în acţiunea sa politică. După ce cîştigă o mare popularitate ca fruntaş al democraţiei ateniene, militînd pentru reluarea energică a războiului împotriva spartanilor, după ce se afirmă ca diplomat înjghebînd o coaliţie de cetăţi împotriva Spartei, Alcibiade atinge în 415 un punct de vîrf al puterii sale; în acel an este învestit în calitate de comandant al flotei trimise în „Expediţia din Sicilia", în vederea căreia militase cu energie. În noaptea de 10 spre 11 mai 415,

cu puţin timp înaintea plecării flotei, se petrece întîmplarea misterioasă a decapitării statuilor sacre ale Hermilor din locurile publice ale Atenei; acest incident grav este speculat — probabil că fusese şi provocat — de adversarii săi politici şi personali. Alcibiade este suspectat ca autor cel puţin moral al acestui grav atentat la religiozitatea Atenei şi nu i se dă posibilitatea să se disculpe, ci este trimis în expediţie. Abia plecat, adversarii săi determină printr-o campanie energică revocarea sa din postul de comandă. La ordinul de a se întoarce în patrie, spre a fi judecat, Alcibiade preferă să nu se supună şi se refugiază în Sparta, la inamicii săi de ieri, inaugurînd astfel un deceniu de trădare şi aventură. În Sparta, tînărul condamnat la moarte de cetatea sa practică în aparenţă viaţa frugală a oricărui spartan şi îşi pune talentul diplomatic şi militar în slujba lacedemonienilor, pe care îi învaţă cum să provoace cele mai mari calamităţi Atenei rivale. Cîţiva ani mai tîrziu, suspectat şi de spartani, se refugiază la un satrap pers, pe care reuşeşte să-l determine a veni în sprijinul greu încercatei Atene; într-adevăr, arată Alcibiade, e în interesul imperiului să nu permită afirmarea unei Sparte prea puternice, în dauna unei Atene mult prea slăbite. Abilitatea sa servită de împrejurări îl readuce în fruntea armatei, iar apoi în fruntea Statului atenian. Dar, minată de insuccese militare şi de opoziţia adversarilor săi politici, poziţia lui Alcibiade se şubrezeşte repede. Exilat, Alcibiade se refugiază din nou la perşi, după ce peregrinase şi purtase lupte pe cont propriu, în fruntea unei cete de mercenari, împotriva unor triburi barbare de pe coastele Traciei. Alcibiade moare fără glorie în 404, ucis de asasinii trimişi de satrapul Farnabazes, instigat, fără îndoială, acesta din urmă, de către Sparta.

La Plutarh, viaţa lui Alcibiade este pusă în cumpănă cu cea a legendarului Coriolan; balanţa se înclină, fireşte, spre acesta din urmă: tragedia lui Coriolan demonstrează, *per absurdum*, puterea virtuţii romane. Ce demonstrează însă viaţa lui Alcibiade?

Socrate nu putea fi făcut răspunzător de conduita lui Alcibiade; Socrate însuşi a acceptat propria sa condamnare la moarte, deşi o socotea nedreaptă. La procesul tragic al lui Socrate — unde legea ateniană se întorcea împotriva celui mai loial cetăţean —, acesta a pus mai presus conceptul etern de Lege faţă de eşecul ei vremelnic.

Dar eşecul lui Alcibiade nu este oricum un eşec al lui Socrate? Mai grav — al socratismului? Nu demonstrează oarecum incapacitatea filosofiei de a forma oameni politici? Amărăciunile unui asemenea eşec al doctrinei vor fi încercate mai tîrziu şi de Platon în nefericitele sale

experiențe cu tiranii din Sicilia. Nu este, într-un sens, un eșec al lui Socrate acela de a nu-l fi putut determina pe Alcibiade să lucreze spre binele Cetății și al său propriu?

Dialogul nu pare scris însă numai, sau în special, pentru a-l absolvi pe Socrate de o atare culpă (fusese acuzat totuși la proces că ar corupe tineretul!). Mai curînd, dialogul pare să fie scris pentru a prezenta un conținut pozitiv al socratismului (elementul propriu-zis platonic în acest dialog de tinerețe fiind, cum notează exegeții, prea puțin conturat). În orice caz, *Alcibiade* pare să răspundă indirect atît acuzatorilor lui Socrate cît și scepticilor ce se îndoiesc de valoarea practică a filosofiei: Alcibiade n-a fost să fie ceea ce virtual îi hărăzeau învățămintele socratice, deoarece puterea Cetății a covîrșit legea morală și tînărul nu a perseverat pe drumul arătat.

Acest drum este al *cunoașterii de sine.* O temă crucială a socratismului: cunoașterea de sine este conștiință a ignoranței proprii, cunoaștere — de ordin secund — a necunoașterii însăși, momentul subtil al trecerii necunoașterii în cunoaștere. A te cunoaște pe tine implică, o dată această conștiință a necunoașterii dobîndită, obligația de a face un pas înainte spre a afla cine ești tu: și atunci trebuie să afli — socoate în chip profund idealist Socrate — că tu, ca om, nu ești nici corp, nici unitate psiho-somatică, ci numai și numai suflet. A-ți cunoaște sinele înseamnă a-ți cunoaște sufletul și, în mod primordial, a-ți activiza acea parte a sufletului care este ca o oglindă în stare să răsfrîngă lumina clară din afară; zeul lăuntric și cel din afară, cel căruia i se închină toți atenienii, ajung astfel să facă una. Cunoscîndu-te pe tine însuți, o dată ignoranța ta realizată, cunoscîndu-ți natura ta proprie — universală — de om, îți cunoști rostul tău primordial: acela de a-ți mobiliza resursele tale sufletești, animat de convingerea că nu ceea ce ți se pare folositor trebuie socotit un bine, ci, dimpotrivă, că trebuie să descoperi folosul faptei frumoase și bune. Din contemplație, cunoașterea de sine care nu a însemnat nici o clipă introspecție psihologică, se preface în prospecție de valori; criteriul ei este fapta bună și frumoasă. Ca un corolar: pragmatica vulgară a politicianului — iar Alcibiade, personajul istoric, a împins pînă la trădare această pragmatică — este condamnată, ca ignobilă, în numele unei etici superioare, a cărei respectare aduce nu numai bine și frumos, ci și folos.

Doctrina socratică înfățișată mai sus este sugerată abia în ultima parte a dialogului; dar ea constituie adevăratul său țel, dincolo de pretext și fabulă.

Implicațiile și subtextele sînt multiple. Ca mai pretutindeni în dialoguri, arta lui Platon stă tocmai în a împleti într-o tramă unitară firele unor întrebări venite din surse eterogene, resorturile cele mai felurite fiind acționate spre a se singulariza într-o situație umană bine definită— universalitatea ideii; dialogul este de o fecundă echivocitate. El poate fi citit și ca o pledoarie pentru cunoașterea de sine (iar neoplatonicii și teologii creștini, interpolînd chiar unele pasaje, au putut găsi în *Alcibiade* un sprijin substanțial); și ca o clarificare a influenței morale exercitate de Socrate asupra emulului său, în acest sens el fiind un document ce ne edifică asupra *Paideii* ateniene cu al ei ideal de Bine și Frumos (Kalokagathia) și asupra demersului socratic de a potența acest ideal din perspectiva cunoașterii de sine; tot așa, ca o mostră a maieuticii socratice, a acelei pedagogii de tip special, menită să moșească conștiința necunoașterii și să recruteze astfel noi iubitori de filosofie. Abia totalitatea ideală a unor asemenea perspective de lectură poate da măsura intențiilor lui Platon.

Cum izbutește însă acesta să îmbine conținuturi de viață și cultură, elemente istorice, psihologice atît de diverse cu puncte de doctrină? Răspunsul se întrevede din cele expuse mai sus: integrînd raționamentul teoretic înfățișat, care propune idealul cunoașterii de sine ca obligație pentru omul doritor de bine și pentru Cetatea dornică de propășire, în rețeaua mai migăloasă a unui raționament practic, avînd ca scop adoptarea unei decizii, și deși filosoful își propune concluzia raționamentului teoretic ca țel, adică ajungerea la un adevăr demonstrat, arta sa subtilă constă în a transforma speculația în mijloc: în suport al unei inferențe practice care nu are ca scop ajungerea la adevăr, ci la o hotărîre.

Ceea ce se petrece în structura superficială a dialogului se poate rezuma deci astfel. Tînărul și ambițiosul Alcibiade intenționează să intre în viața politică, fără să-și dea seama că nu este pregătit pentru aceasta; prin întrebări bine conduse, Socrate îl ajută să înțeleagă ignoranța și nepregătirea sa, demonstrîndu-i că o mare ambiție nu poate fi servită decît de o tot atît de mare modestie, care să-l facă să se pregătească mai întîi, spre a urma în activitatea viitoare de om politic calea dreptății și a binelui, nu cea a folosului aparent; Socrate reușește atît de bine, încît Alcibiade — cel din dialog — devine un înfocat iubitor de filosofie și, firește, un fidel al lui Socrate. Dialogul determină o reconvertire, o schimbare de roluri; ce-i drept, provizorie, istoric necertificată.

Dacă pentru logica formală adoptarea unei decizii juste şi inferarea corectă a unei propoziţii adevărate sînt procese distincte, aflate în relaţia scop-mijloc, în practica morală, în acel act al omului care trebuie să premeargă tuturor celorlalte: stabilirea de valori şi ţeluri, — adevăr şi voinţă, gînd şi faptă — trebuie să facă una. Ele şi fac una, la Platon. Ingeniozitatea literară, neprevăzutul şi firescul conversaţiei sînt numai suprastructura construcţiei ridicate pe această temelie practic-speculativă.

Astfel citindu-l pe Platon, înţelegem cum pe drumul care duce de la dialogurile de tinereţe, în care platonismul propriu-zis tatonează încă iar construcţia literară îşi are fragilitatea sa, la grandioasele construcţii metafizice din anii tîrzii, se pierde elementul socratic propriu-zis, metoda prin întrebări şi răspunsuri a unui înţelept care nu a lăsat un rînd scris şi care poseda capacitatea neegalată de a deschide fiecărui suflet tînăr *propriul* lui mers spre iubirea de înţelepciune, în funcţie de *propriile*-i date de viaţă.

De acest socratism, de metoda care nu garantează decît *un început*, *Alcibiade* beneficiază din plin. Scoliaştii au clasat dialogul în rîndul celor „maieutice", subintitulîndu-l — din motive pe care am încercat mai sus să le desluşim — „despre natura omului". Dacă în unele cazuri caracterizări ca „maieutic", „anatreptic", nu ne spun prea mult despre dialogul respectiv, în cazul de faţă denumirea nu este aplicată fără temei. Este interesant de urmărit felul cum metoda maieutică acţionează în cazul dat.

Socrate îşi propune să combată ambiţia nesăbuită a unui tînăr care riscă să aducă sieşi, ca şi Cetăţii, cele mai mari nenorociri, aruncîndu-se cu capul în jos în vîltoarea politicii, nepregătit fiind şi prezumînd totodată că îi va birui pe rivalii săi. Din nefericire, s-ar putea ca să nu se înşele şi — la gradul de delăsare morală a Cetăţii — să obţină efectiv puterea pe care o rîvneşte. Cu atît mai rău, căci învestirea cu puteri nu conferă competenţă. Cum să reuşeşti însă să angajezi o discuţie serioasă cu un tînăr insuportabil de înfumurat? Şi cum să domoleşti şi să purifici flacăra ambiţiei sale?

Unul din exegeţii dialogului vorbeşte despre „dialectica ambiţiei" pe care Socrate o pune aici în joc. După ce reuşeşte să se facă ascultat de Alcibiade, promiţîndu-i că îi va dovedi utilitatea pe care o prezintă el, Socrate, ca instrument indispensabil al împlinirii planurilor mari (ambiţia lui Alcibiade, cel puţin aşa cum ne-o prezintă dialogul, anunţă pe un Alexandru Macedon!), fiul Phainaretei nu încearcă să tempereze

de-a dreptul ambiția tînărului, aruncînd apă pe foc. Dimpotrivă, amplifică acest foc, procedînd însă și la un subtil examen care va scoate la iveală precaritatea pregătirii lui Alcibiade, determinîndu-i astfel o înțelegere a distanței ce separă țelul de mijloacele aflate la dispoziție. Se dovedește că Alcibiade, deși beneficiază de luminile Educației și de tutela lui Pericle, grefate pe cele mai alese însușiri sufletești, este incapabil să-i îndrume pe atenieni în treburile lor, începînd de la cele mai „tehnice" și terminînd cu complicatele probleme de stat ale războiului și păcii. În adevăr, Alcibiade nu știe ce este dreptatea și nedreptatea, nu știe ce este binele și răul, ce este frumosul și urîtul, nu știe măcar că binele, frumosul și folosul sînt de nedespărțit. Ca atare, nu cunoaște ceea ce — după Socrate — trebuie să știe orice om și cu atît mai mult omul politic ce vede nu numai de treburile sale proprii, ci și de cele ale comunității. Nu știe aceste lucruri, deoarece nu a căutat să le afle singur, iar de învățat în mod spontan de la alții, de la „cei mulți", așa cum învață limba pe care o vorbește, nu putea, din simplul motiv că cei mulți poartă nesfîrșite, înverșunate controverse asupra problemelor de acest fel, semn că nu le cunosc. Dar, de vreme ce „cei mulți" nu ne pot îndruma în această privință, unde mai rămîne de căutat această cunoaștere? Socrate pleacă de la premisa că orice cunoaștere este sau dobîndită prin propriul tău efort de cunoaștere, sau în procesul instruirii (doctrina rememorării nu fusese încă elaborată de Platon). Ca atare, răspunsul la întrebarea de mai sus este: Această cunoaștere este de căutat în tine însuți!

Dar înainte de a pune explicit tema cunoașterii de sine, Socrate obține o potențare suplimentară a ambiției lui Alcibiade. Odată convins de insuficiența pregătirii sale, acesta din urmă se cramponează de argumentul că rivalii săi politici din Atena sînt în orice caz mai vulnerabili și mai nepregătiți decît el. Prilej pentru Socrate de a-i reaminti tînărului său interlocutor, părăsind pentru o clipă interogația, cine sînt adevărații săi rivali: regii Spartei și Marele Rege, și de a adînci, prin elogiul făcut educației spartane și pedagogiei persane, critica indirectă a Paideii ateniene, al cărei ideal de împlinire a omului întru frumos și bine nu este servită nici de resurse materiale, nici de o fermitate morală comparabilă cu cea a adversarilor. Alcibiade trebuie să accepte că o ambiție atît de mare ca a sa dictează supunerea la o pregătire pe măsură; ironia socratică, manifestată în obișnuitele procedee (simularea ignoranței, interogația subtilă dar presantă care-l aduce pe interlocutor în situația de a se contrazice singur pînă la deplină perplexitate,

sau humorul neaparent) corespunde, în profunzime, unui concept care își are ironia sa (în sensul în care ironică este orice determinație purtînd asupra omului și autodezmințită prin simpla ei punere): identitatea dintre ambiția supunerii obiectului și modestia supunerii la obiect. Din acest loc pînă în final (128—135), maieutica socratică, pierzînd atributul ironiei, devine tot mai densă, mai precipitată spre țel, și totodată mai elevată în sentiment și ton, spre a conchide — uneori din premise totuși puerile sau speculate sofistic — că a te îngriji de tine însuți presupune a deosebi ceea ce ești de ceea ce ai; a afla că omul este numai suflet și mai ales, „așezare a cunoașterii și virtuții înțelepte". Astfel, cunoașterea de sine, stimulată de grija de sine, dă efectiv acesteia din urmă obiectul său adevărat: cultivarea sufletului, creșterea unei înțelepciuni și virtuți gata sădite[1].

Dar tocmai aci, în această culminație elevată a discuției, vulnerabilitatea idealismului socratico-platonic se înfățișează în chipul cel mai manifest, încît finalul, ai impresia, nu dezleagă ci leagă, consemnînd oprirea în fața unei limite pe care doctrina platonică nu a putut-o depăși. Atunci cînd Socrate, încheind discuția, îi spune lui Alcibiade, grabnic doritor de a se îngriji de rostul dreptății: „Aș vrea să te văd stăruind; mă prinde însă o teamă grozavă — nu din neîncredere în firea ta, ci văzînd puterea Cetății — ca nu cumva să nu ne biruiască ea, pe unul ca și pe celălalt" rămînem pe gînduri, cum poate și Platon. Nu numai „puterea Cetății" a fost grozavă, ci socratismul însuși — trebuie recunoscut — nu putea oferi contraponderea necesară unei rezistențe din interior a omului politic, a cărui misiune este manifest extrovertă, față de ispita reușitei imediate. Etern valabil, pe linia criticii unui pragmatism politic a cărui ineficiență și urîțenie a dovedit-o nu numai viața ilustrului Alcibiade, îndemnul socratic la cunoaștere de sine, la înțelepciune și virtute, rămîne un comandament prea vag — în ochii unora: chiar dezarmant — pentru omul politic. Nici Platon — dovadă atîtea pagin din dialogurile sale — nu-și făcea prea mari iluzii despre modul în care acest îndemn putea fi receptat de politicienii vremii. El a perseverat în căutarea unui program filosofic pentru omul de acțiunei.

[1] Interpolările unor pasaje de către neoplatonici accentuează și mai mult elementul creștin, măcar incipient, pe care teologii l-au putut găsi, sau cel puțin introduce, la Platon. Finalul lui *Alcibiade* este unul din locurile unde părinții Bisericii au putut afla un punct de referință, transformînd cunoașterea de sine în gnoză, sufletescul în duhovnicesc.

Nu a reuşit mai bine ca Socrate. O Etică şi o Politică mai realiste, ca cele ale lui Aristotel, fără a fi ilustrate, nu sînt totuşi dezminţite de o viaţă ca aceea a lui Alexandru Macedon; Alcibiade însă, apropiat al lui Socrate, om cu ambiţii pe măsura unui împărat macedonean, este totuşi o dezminţire a socratismului. Un semn, nu al vinovăţiei, dar al slăbiciunii, al lipsei de realism al doctrinei socratice.



S-a comparat[2] pe drept cuvînt un dialog platonic cu o statuie clasică ce prin scurgerea timpului a căpătat, erodată şi şlefuită, luciul alb marmoreic pe care şi-l *imaginează* toată lumea. În realitate, statuia era colorată. Traducerea din greacă într-o altă limbă riscă să decoloreze sau dimpotrivă, să coloreze prea violent, nepotrivit, creaţia monumentală a lui Platon. Dacă materialul brut al graiului nostru, lexicul şi simţirea lui sînt în mod norocos adaptate spre a răspunde solicitărilor colosale în diverse direcţii ale textului elen, transpunerea rămîne totuşi un demers subiectiv, întreprins cu inspiraţie şi competenţă fortuit limitate. Polivalenţa de sensuri a cuvîntului grec riscă să rămînă neacoperită cînd cuvîntul ce-l traduce a fost făcut să semnifice prea univoc; şi mai grav, se poate întîmpla ca acestei polivalenţe de sensuri să i se pună în corespondenţă, în actul traducerii, o altă polivalenţă de sensuri, care nu intră în rezonanţă cu cea originară. De aceea, e bine ca şi cititorul să aibă în minte ceea ce îi va permite să suplinească, dar şi să resimtă mai acut, lipsurile traducerii: că *Alcibiade*, dialog platonic de autenticitate astăzi recunoscută, este în alcătuirea sa de statuie clasică o creaţie colorată, tinzînd în mod ideal spre translucidul marmorei albe.

SORIN VIERU

BIBLIOGRAFIE

R. S. Bluck, *The origins of the greater Alcibiades*, „Classical Quarterly", 1953, 46–52

P. Friedländer, *Der grosse Alkibiades.* Kritische Erörterung, Bonn, Cohen, 1923

[2] Constantin Noica, *„Viaţa lui Platon"*, în *Dialoguri* de Platon, E.L.U., Bucureşti, 1968.

A. Motte, *Pour l'authenticité du Premier Alcibiade*, AC, XXX, 1961, 5—32

E. de Strycker, *Platonica, l'authenticité du Premier Alcibiade*, AC, „Études classiques", 1942, XI, 135—151

R. Weil, *La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon*, IL, XVI, 1964, 75—84

R. Wiggers, *Zum grossen Alkibiades, 132 d—133 c*, „Philologische Wochenschrift", 1932, 700—703

ALCIBIADE[1]

[sau *despre natura omului*[2], dialog maieutic][3]

SOCRATE ALCIBIADE

SOCRATE **Fiu al lui Clinias[4], cred că te întrebi mirat** 103 a
cum se face că numai eu, primul dintre cei ce te-au îndrăgit,
nu mă îndepărtez de tine, cînd toți ceilalți au contenit
să te înconjoare, și cum se face, de asemenea, că vreme de
atîția ani, pe cînd ceilalți te sîcîiau cu vorbele lor, eu nu
ți-am spus nici un cuvînt. La mijloc aici nu a stat o pricină
omenească, ci o anume împotrivire daimonică[5], a cărei
tărie o vei afla mai tîrziu; acum însă, întrucît daimonul
nu se mai împotrivește, am venit, cum vezi, să-ți vorbesc; b
sînt plin de nădejde că nici de acum înainte el nu se va
mai împotrivi. Aproape în tot acest răstimp m-am gîndit
și am cîntărit în sinea mea în ce fel te porți tu cu cei ce
te iubesc; în adevăr, nu se află vreun iubitor de al tău
— și doar au fost atît de mulți și de falnici — pe care
trufia ta să nu-l fi covîrșit și alungat[6]. Iar motivul care
te face peste măsură de trufaș voi să ți-l înfățișez acum
și ție. Tu susții că nu se află pe lume vreun om de care 104 a
să ai nevoie cît de puțin; în adevăr, darurile de care te
bucuri sînt atît de mari că nu-ți lipsește nimic, începînd
cu cele trupești și sfîrșind cu ale sufletului. În sinea ta,
gîndești desigur că ești, în primul rînd, cel mai frumos
dintre toți și cel mai impunător; în această privință, ce-i
drept, oricine se poate încredința de îndată cu proprii săi
ochi că nu te înșeli[7]; apoi, familia din care te tragi este
una dintre cele mai puternice din cetatea ta, care este cea
mai mare dintre cetățile elenilor, iar prieteniile și rudele b
din partea tatălui sînt pe cît de numeroase pe atît de alese
și n-ar pregeta să-ți slujească în orice prilej ce s-ar ivi;
la rîndu-le, prieteniile și rudele din partea mamei[8] nu sînt
mai prejos și nici mai puține la număr. Dar pe lîngă toate
avantajele pe care ți le-am înșirat, consideri că ai de partea
ta puterea încă și mai mare a lui Pericle, fiul lui Xantippos,

cel pe care tatăl tău l-a lăsat tutore ţie şi fratelui tău[9];
iar Pericle este în măsură să facă ce-i place nu numai în
această cetate, ci şi în toată Elada, ba chiar şi la barbari,
c în rîndul multor neamuri puternice. Voi mai adăuga că te
numeri şi printre oamenii cei mai bogaţi; dar, cu acest
lucru îmi pare că te făleşti cel mai puţin. Din toate aceste
pricini, deci, mîndrindu-te în cugetul tău, ai pus stăpînire
pe iubitorii tăi iar aceia, fiind mai prejos de tine, s-au
lăsat stăpîniţi, lucru ce nu ţi-a rămas ascuns; drept care,
ştiu bine că te întrebi mirat: ce gînduri îmi vor fi trecînd
prin cap, de nu mă descurajez a te iubi, şi ce speranţă mă
face să stărui atunci cînd toţi ceilalţi au dat bir cu fugiţii?

ALCIBIADE Socrate, pesemne nu ştii că numai cu puţin
d de tot mi-ai luat-o înainte. Tocmai aveam de gînd să-ţi
vorbesc eu primul şi să te întreb chiar acest lucru: ce urmă-
reşti, la urma urmelor, şi ce nădejdi te îmboldesc de te ţii
scai după mine şi te iveşti cu dinadinsul oriunde m-aş
afla? Cu adevărat stau şi mă întreb cu mirare ce vrei de
la mine şi mi-ar face mare plăcere să aflu acest lucru.

SOCRATE Bănuiesc deci că mă vei asculta cu interes,
de vreme ce, aşa cum spui, eşti doritor să afli ce gînduri
am; drept care îţi şi vorbesc ca unuia care e gata să mă
asculte fără să se clintească.

ALCIBIADE De bună seamă; ci grăieşte!

e SOCRATE Te previn însă: n-ar fi de mirare ca, aşa cum
mi-a fost greu să încep, să-mi fie greu şi să termin.

ALCIBIADE Ci grăieşte, dragul meu; ţi-am spus doar că
te ascult!

SOCRATE Fie, voi vorbi. Ce-i drept, iubitorului îi vine
greu să se adreseze unui om care nu se lasă biruit de nici
unul din cei ce-l iubesc; trebuie totuşi să cutez a-mi da pe
faţă gîndul. Află, Alcibiade, că dacă te vedeam mulţumit
de toate bunurile de care am pomenit adineauri şi resemnat
să te mărgineşti toată viaţa la acestea, de mult aş fi încetat
105 a să te iubesc (cel puţin aşa îmi place mie să cred); acum
însă îţi voi da în vileag şi alte gînduri pe care le nutreşti
în cugetul tău, ceea ce-ţi va dovedi că n-am contenit să
te urmăresc cu atenţie pînă în clipa de faţă. Sînt încredinţat
că dacă vreunul din zei te-ar întreba: „Ia spune, Alcibiade,

ce preferi: să-ți duci viața mulțumindu-te cu toate bunurile
de care ai parte acuma, sau să mori pe loc, în cazul că nu-ți
va fi îngăduit să dobîndești mai mult?", atunci sînt încre-
dințat că tu ai alege mai curînd moartea. Să-ți spun însă
ce nădejde te însuflețește acuma. Tu socotești că în curînd,
cînd te vei prezenta în fața adunării poporului atenian b
— iar lucrul acesta se va petrece peste puține zile[10] —
va fi destul să te arăți pentru a dovedi atenienilor că ești
vrednic să te bucuri de onoruri de care nu s-a mai bucurat
vreodată nici Pericle și nici un alt bărbat dinaintea lui,
iar după ce le vei fi dovedit aceasta atenienilor vei căpăta
putere deplină în cetate și prin aceasta vei stăpîni asupra
celorlalți eleni, ba nu numai asupra elenilor, ci și asupra
barbarilor care locuiesc pe continentul nostru. Dar dacă
același zeu ți-ar spune că îți este dat să stăpînești în Europa, c
dar că nu vei putea păși în Asia, spre a pune stăpînire
pe ea, cred că și de astă dată n-ai primi să trăiești mulțu-
mindu-te numai cu acestea, fără a umple de numele și de
puterea ta, ca să zic așa, omenirea toată; și mai cred că
pe nimeni, în afară de Cyrus și de Xerxes, nu-l socotești
vrednic de luat în seamă. Iată deci ce speranță te însufle-
țește — și acest lucru nu-l presupun doar, ci îl știu cu
tărie[11]. Dar poate îmi vei replica, știind bine că este ade-
vărat ceea ce spun: „Bine, Socrate, dar ce legătură are d
aceasta cu motivul pe care spuneai că mi-l vei arăta și care
te face să nu te dezlipești de mine?". Îți voi răspunde atunci:
„Copil iubit al lui Clinias și al Dinomachei, toate aceste
planuri ale tale îți va fi cu neputință să le duci la bun sfîr-
șit fără ajutorul meu; iată deci cîtă putere cred eu că am
asupra planurilor tale, precum și asupra ta însuți; cred,
de altfel, că tocmai de aceea multă vreme Zeul nu mi-a
îngăduit să-ți vorbesc iar eu am așteptat pînă cînd avea
să mi-o îngăduie. Într-adevăr, așa cum speranța ta stă
în Cetate, tu vrînd a-i dovedi că ești întru totul vrednic
de ea, pentru ca atunci să capeți de îndată puterea cea mai e
mare în sînu-i, tot astfel și eu nădăjduiesc să capăt puterea
cea mai mare arătîndu-ți că sînt întru totul vrednic de
tine și că nici un tutore, nici vreun neam al tău și nici alt
om nu este în stare să-ți dea puterea la care rîvnești, afară

doar de mine, ajutat, bineînțeles, de Zeu". Cred că Zeul nu mă lăsa să-ți vorbesc cît timp erai tînăr de tot și această speranță nu pusese stăpînire pe tine, ca să nu-mi irosesc vorbele în zadar; acum însă mi-a îngăduit, pentru că
106 a într-adevăr acum vei fi în măsură să-mi dai ascultare.

ALCIBIADE În clipa de față, Socrate, îmi pari o ființă încă mai ciudată ca înainte, cînd mă urmai în tăcere; și doar tot așa îmi apăreai și pe atunci, ba încă foarte. Se pare că, indiferent de ce gîndesc eu cu adevărat, tu ți-ai format o opinie definitivă, iar dacă aș tăgădui tot n-aș reuși să te conving. Fie și așa! Dar ai putea oare să-mi spui cum, admițînd că am într-adevăr aceste planuri, le-aș duce la capăt datorită ție, iar fără tine mi-ar fi cu neputință?

b SOCRATE Mă întrebi oare dacă pot să-ți rostesc o lungă cuvîntare, de felul celor pe care te-ai obișnuit să le asculți? Nu, nu este felul meu; mă cred însă în stare să-ți dovedesc că lucrurile stau efectiv așa cum ți-am spus, dacă ai voi să-mi faci doar un mic hatîr.

ALCIBIADE Dacă ceea ce îmi ceri nu este într-adevăr greu, vreau, cum să nu!

SOCRATE Ți se pare oare greu să răspunzi la întrebările mele?

ALCIBIADE Nu mi se pare.

SOCRATE Atunci, răspunde!

ALCIBIADE Întreabă.

c SOCRATE Întrebările ți le voi pune așadar ca unuia care plănuiește într-adevăr lucrurile pe care afirm că le plănuiești.

ALCIBIADE Fie și așa, dacă vrei, numai să aflu ce ai de întrebat.

SOCRATE Iată: așa cum spuneam, ai de gînd ca, nu peste multă vreme, să te înfățișezi atenienilor spre a-i sfătui; ce s-ar întîmpla deci, dacă atunci cînd te-ai pregăti să urci la tribună, te-aș apuca de mînă și te-aș întreba: „Alcibiade, în ce privință vor să țină sfat atenienii, că te-ai ridicat spre a-i povățui? Oare nu în privința unor lucruri pe care le cunoști mai bine decît ei?" — Ce răspuns ai da?

ALCIBIADE Aş răspunde, desigur, că în privința unor lucruri pe care eu le cunosc mai bine decît ei. d

SOCRATE Aşadar, eşti bun sfătuitor în chestiuni la care se întîmplă să te pricepi.

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Nu e aşa că nu cunoşti decît acele lucruri pe care sau le-ai învățat de la altcineva sau le-ai aflat singur?[12]

ALCIBIADE Care altele ar mai putea fi?

SOCRATE Este oare cu putință să fi învățat un lucru sau să-l fi aflat tu însuți, fără să fi vrut a-l învăța, ori a-l cerceta tu însuți?

ALCIBIADE Nu este cu putință.

SOCRATE Dar oare ai fi voit să cercetezi sau să înveți lucruri pe care îți închipuiai că le cunoşti?

ALCIBIADE Fireşte că nu.

SOCRATE A fost deci o vreme cînd considerai că nu cunoşti lucrurile pe care le ştii astăzi? e

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Numai că eu sînt la curent cu aproape tot ce ai învățat; dacă ceva mi-a scăpat, să-mi spui. După cîte îmi amintesc, ai învățat, cum e şi firesc, să scrii şi să citeşti, să cînți la cithară şi să lupți[13]; căci n-ai vrut nici în ruptul capului să înveți să cînți din flaut[14]; iată lucrurile pe care le cunoşti, dacă nu cumva vei fi învățat ceva de care n-am eu cunoştință. Dar dacă este aşa, atunci lucrul acela l-ai învățat, sînt sigur, fără să ieşi din casă nici noaptea, nici ziua.

ALCIBIADE Nu, n-am mers să învăț alte lucruri în afară de acestea.

SOCRATE Bine. Oare te vei ridica să dai sfaturi atenienilor, atunci cînd ei deliberează asupra scrierii corecte?[15] 107 a

ALCIBIADE Da de unde, pe Zeus!

SOCRATE Sau cînd subiectul lor de discuție îl constituie sunetele lirei?[16]

ALCIBIADE Nicidecum.

SOCRATE Dar cred că în adunare ei nu obişnuiesc să delibereze nici asupra întrecerilor la luptă[17].

ALCIBIADE Sigur că nu.

SOCRATE Atunci cu prilejul cărei deliberări îi vei sfătui? Doar nu cînd discută despre construcţii!

ALCIBIADE Fireşte că nu.

b SOCRATE Într-adevăr, un arhitect i-ar îndruma mai bine decît tine în aceste chestiuni.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Şi nici cînd deliberează asupra unei prevestiri[18].

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Căci îţi spui că prezicătorul i-ar putea sfătui mai bine decît tine.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE N-ar avea de-a face că e mărunt sau trupeş, frumos sau urît, şi chiar că e de neam nobil sau om de rînd.

ALCIBIADE Nici vorbă.

SOCRATE Eu unul sînt de părere că, în orice privinţă, sfatul trebuie să-l dea cel priceput, nu cel avut.

ALCIBIADE Negreşit.

SOCRATE Iar atunci cînd iau în discuţie ocrotirea sănătăţii obşteşti, puţin le pasă atenienilor că sfătuitorul lor
c este sărac sau bogat; îi va interesa doar ca el să fie medic.

ALCIBIADE Fără doar şi poate.

SOCRATE Asupra cărei chestiuni să delibereze ei, deci, ca tu să te ridici atunci să-i sfătuieşti şi, astfel făcînd, să-i sfătuieşti bine?

ALCIBIADE Atunci cînd ar delibera cu privire la propriile lor treburi, Socrate!

SOCRATE Ai în vedere cumva construirea corăbiilor, cînd chibzuiesc ce fel de corăbii trebuie să-şi facă?

ALCIBIADE Cîtuşi de puţin, Socrate.

SOCRATE Într-adevăr, cred că la construirea corăbiilor nu te pricepi. Aceasta să fie cauza, sau alta este?

d ALCIBIADE Nu, ci tocmai aceasta!

SOCRATE Dar atunci la ce fel de treburi de-ale lor te referi, spunînd că te vei ridica să-i îndrumi cînd vor lua în discuţie asemenea treburi?

ALCIBIADE Atunci cînd vor delibera despre război, Socrate, ori despre pace, ori despre vreo altă chestiune de stat.

SOCRATE Nu cumva vei fi avînd în vedere cazul cînd se vor sfătui cu cine se cade să facă pace, împotriva cui trebuie purtat război, şi în ce fel anume?

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Dar pacea şi războiul nu trebuie ele făcute cu cine e mai potrivit?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Şi nu atunci cînd e mai potrivit? e

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Şi numai atîta timp cît e mai bine?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar dacă problema pe care ar discuta-o atenienii ar fi: cu cine trebuie făcute exerciţii de luptă şi împotriva cui trebuie luptat cu pumnii, şi în ce chip anume, atunci cine ar fi un mai bun sfătuitor — tu, sau gimnastul?[19]

ALCIBIADE Gimnastul, desigur.

SOCRATE Poţi să-mi spui atunci ce considerente ar avea în vedere gimnastul cînd i-ar sfătui cu cine să facă exerciţii de lupte şi cu cine nu, cînd anume, şi în ce fel? Uite la ce mă gîndesc: oare nu trebuie făcute exerciţiile tocmai cu aceia care sînt mai potriviţi? Da sau nu?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Şi nu atîta timp cît e mai bine? 108 a

ALCIBIADE Chiar atîta.

SOCRATE Deci şi atunci cînd este cel mai potrivit?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Pe de altă parte, cîntăreţul nu trebuie şi el să-şi potrivească glasul după cithară şi să păşească în ritmul muzicii?

ALCIBIADE Într-adevăr, trebuie.

SOCRATE Oare nu atunci cînd este mai potrivit?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Şi nu doar atît timp cît e cel mai potrivit?

ALCIBIADE Asta spun şi eu.

SOCRATE Dar, întrucît foloseşti denumirea de „mai potrivit", „mai bine", atît în cazul cînd cineva însoţeşte un cîntec la cithară cît şi în cazul luptei, spune-mi atunci ce numeşti tu „mai bine" în cazul cîntatului la cithară, b

la fel cum eu, în cazul luptei, numesc acest „mai bine” caracterul gimnastic.

ALCIBIADE Nu-mi dau seama.

SOCRATE Încearcă să mă imiți. Într-adevăr, răspunsul meu sugera că „mai binele” reprezintă ceea ce este întru totul corect, iar corect, de bună seamă, este ceea ce prinde ființă după toate regulile artei; nu e așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Însă arta în cauză nu era gimnastica?

ALCIBIADE Cum să nu!

c SOCRATE De aceea am și spus că „mai binele”, în cazul luptei, este caracterul gimnastic.

ALCIBIADE Așa ai spus, desigur.

SOCRATE Și nu era adevărat?

ALCIBIADE Ba cred că da.

SOCRATE Spune-mi atunci și tu — căci s-ar cuveni cumva să fii și tu în măsură să discuți cum trebuie —, spune-mi mai întîi care este arta de care țin cîntatul din cithară, sau cu glasul și dansul după toate regulile? Cum se cheamă ea, într-un singur cuvînt? Nu poți să-mi spui?

ALCIBIADE Mă tem că nu.

SOCRATE Ia încearcă în felul următor: ce zeițe patronează această artă?

ALCIBIADE La Muze te referi, Socrate?

d SOCRATE Desigur. Vezi dar ce nume poartă această artă, de la ele?

ALCIBIADE Cred că ai în vedere muzica.

SOCRATE Așa e; ce este deci lucrul care prinde ființă în mod corect potrivit acesteia? Așa cum eu, în cazul de mai sus, îți spuneam ce anume e corect potrivit cu arta gimnasticii, spune-mi și tu cum numești ceea ce e corect în cazul acesta? În ce chip se ivește el?

ALCIBIADE În chip muzical, cred eu.

SOCRATE Prea bine. Spune-mi deci cum se cheamă acest „mai bine” cînd este vorba de a duce război sau de a încheia pace? Precum în fiecare din cazurile de mai sus
e mi-ai spus ce e „mai binele” — și anume că este mai muzical într-un caz și are un caracter mai gimnastic în celălalt

caz —, tot aşa deci încearcă să-mi arăţi şi în cazul de faţă acest „mai bine".

ALCIBIADE Dar nu prea am ce să-ţi spun.

SOCRATE Vai, ce ruşine! Închipuie-ţi că ai vorbi şi ai da sfaturi cu privire la aprovizionarea cetăţii spunînd că e mai bine să se facă cutare lucru decît altul, mai bine acum, mai bine în cutare măsură, şi ai fi întrebat apoi: „Ce înţelegi prin acest mai bine, Alcibiade?". Oare n-ai răspunde că „mai bine" înseamnă în cazul de faţă „mai sănătos", cu toate că nu pretinzi a fi medic? În schimb, în privinţa unor lucruri pe care pretinzi a le cunoaşte şi asupra cărora te vei ridica de la locul tău spre a da sfaturi, ca un cunoscător, în privinţa acestora, deci, dacă întrebat
fiind asupră-le nu vei fi, pare-se, în măsură să răspunzi, 109 a
oare nu îţi va fi ruşine? Nu este în chip vădit un lucru de ocară?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Gîndeşte-te, prin urmare, şi străduieşte-te să-mi spui spre ce ţinteşte mai binele păcii încheiate ca şi al războiului dus cu cine e mai potrivit?

ALCIBIADE Mă tot gîndesc, dar nu izbutesc să ajung la vreo încheiere.

SOCRATE Te pomeneşti că nu ştii nici pe temeiul căror
învinuiri de a fi suferit un neajuns[20] pornim la luptă, ori
de cîte ori purtăm un război, şi ce nume dăm neajunsului, b
cînd îl pornim?

ALCIBIADE Ba ştiu: Spunem că am suferit o înşelăciune, o silnicie sau o deposedare.

SOCRATE Aşa este; dar cum spunem că am fost trataţi în fiecare caz în parte? Străduieşte-te să-mi spui: prin ce se deosebeşte un fel de un altul?

ALCIBIADE Nu cumva, Socrate, vrei să spui că diferenţa constă în a fi tratat în mod drept sau în mod nedrept?

SOCRATE Chiar aşa.

ALCIBIADE Bine, dar aici este vorba despre cu totul şi cu totul altceva.

SOCRATE Ei, atunci împotriva cui îi vei sfătui pe atenieni să ducă război: împotriva celor ce săvîrşesc fapte nedrepte sau împotriva celor ce se poartă drept?

c ALCIBIADE Ciudată întrebare mi-ai pus! Chiar dacă cineva ar socoti că războiul trebuie dus împotriva celor ce se poartă drept, el tot n-ar recunoaşte lucrul acesta pe faţă[21].

SOCRATE Fiindcă un asemenea lucru nu este legiuit[22], după cum se pare.

ALCIBIADE Fireşte că nu; şi tot aşa, nu este considerat ca un lucru frumos.

SOCRATE Prin urmare şi cuvîntările tale vor trata despre acelaşi subiect, despre ceea ce este drept.

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Dar cînd te întrebam adineauri ce anume este „mai binele" cînd se pune problema dacă trebuie dus un război ori nu, împotriva cui trebuie dus ori nu, şi în ce împrejurări ori nu, oare binele acesta înseamnă altceva decît „mai drept?"

ALCIBIADE E cît se poate de evident că nu.

d SOCRATE Cum rămîne deci, dragă Alcibiade? Oare tu însuţi nu ţi-ai dat seama că nu cunoşti acest lucru? Sau te-ai ferit cumva de mine, învăţîndu-l de la un profesor care ţi-a arătat cum să deosebeşti ce este mai drept de ceea ce este mai nedrept? Cine este acela? Spune — ca să-mi mijloceşti şi mie prilejul de a-i fi elev.

ALCIBIADE Rîzi de mine, Socrate.

SOCRATE Pe Zeul nostru ocrotitor al prieteniei, un zeu
e al cărui nume l-aş lua cel mai puţin în deşert[23], mă jur că nu rîd; ci spune-mi, dacă poţi, cine este el.

ALCIBIADE Dar dacă nu pot? Nu crezi că aş fi în stare să cunosc pe o altă cale rosturile dreptăţii şi nedreptăţii?[24]

SOCRATE Ba da, dacă le-ai fi descoperit tu singur.

ALCIBIADE Au nu mă crezi în stare să ajung singur la ele?

SOCRATE Ba cum să nu, dacă le-ai fi căutat.

ALCIBIADE Atunci nu mă vei fi crezînd capabil să le caut?

SOCRATE Ba da — dacă ai fi crezut că nu le ştii[25].

ALCIBIADE Oare nu a fost o vreme cînd mă aflam în această stare?

SOCRATE Prea bine. Poți atunci să-mi arăți și mie acea vreme cînd nu credeai a cunoaște rosturile dreptății și nedreptății? Ia spune-mi: anul trecut le căutai cumva, 110 a
crezînd a nu le ști? Sau credeai că le știi? Dar să-mi spui adevărul, ca să nu ne irosim degeaba timpul în discuții.

ALCIBIADE Ba pe atunci credeam că le știu.

SOCRATE Dar acum doi ani, acum trei și acum patru ani, nu la fel stăteau lucrurile?

ALCIBIADE Stăteau la fel.

SOCRATE Bine, dar înainte de asta erai un copil; nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Iar pe vremea aceea știu bine că îți închipuiai a le ști.

ALCIBIADE Ce te face să crezi aceasta?

SOCRATE Pe cînd erai copil te-am urmărit adesea la b
școală și în alte părți, cînd jucai arșice[26] sau alte jocuri copilărești, și nu te-am auzit să șovăi în privința faptelor drepte și nedrepte, ci, dimpotrivă, te auzeam cum ridici glasul și spui cu îndrăzneală despre cutare sau cutare copil nimerit în calea ta că este rău, necinstit și că se poartă nedrept. Oare nu e adevărat?

ALCIBIADE Dar ce era să fac, Socrate, cînd cineva se purta nedrept cu mine?

SOCRATE Mă întrebi ce trebuia să faci, în înțelesul că nu știai dacă acela se purta pe atunci nedrept sau nu?

ALCIBIADE Ba zău, știam prea bine și-mi dădeam seama c
limpede că se săvîrșea o nedreptate față de mine.

SOCRATE S-ar părea deci că, încă de mic copil, credeai a ști ce este drept și ce nu.

ALCIBIADE Așa credeam; și știam cu adevărat.

SOCRATE Dar cînd ajunseseși să afli aceste lucruri? Doar nu pe vremea cînd îți închipuiai că le cunoști!

ALCIBIADE Firește că nu.

SOCRATE Dar atunci, cînd te-ai socotit tu însuți neștiutor? Dacă stai să te gîndești, vei vedea că nu poți găsi acel moment.

ALCIBIADE Zău, Socrate, nu știu ce să mai spun.

d SOCRATE Prin urmare, aceste lucruri le cunoşti nu fiindcă le-ai fi descoperit tu însuţi.

ALCIBIADE Reiese într-adevăr că nu.

SOCRATE Înainte însă afirmai că le cunoşti, dar nu pentru că le-ai fi învăţat; dar dacă nici nu le-ai aflat singur şi nici nu le-ai învăţat de la altcineva, cum se face că le ştii, şi din ce izvor?[27]

ALCIBIADE Dar poate că înainte ţi-am răspuns greşit, pretinzînd că ştiu aceste lucruri întrucît le-aş fi iscodit eu însumi.

SOCRATE Atunci, cum stăteau lucrurile în realitate?

ALCIBIADE Cred că le-am învăţat şi eu, ca toţi ceilalţi.

SOCRATE În acest caz ne întoarcem de unde am pornit. De la cine le-ai învăţat? Spune-mi şi mie.

e ALCIBIADE De la cei mulţi.

SOCRATE Nu la învăţători de soi ţi-ai găsit scăpare, Alcibiade, dacă te bizui pe cei mulţi.

ALCIBIADE Cum aşa? Aceştia nu sînt buni învăţători?

SOCRATE Nici măcar să te-nveţe cum să joci zaruri[28] nu sînt buni. Or, eu unul cred că acest lucru este mai prejos de rosturile dreptăţii. Sau tu nu eşti de aceeaşi părere?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar nefiind ei în stare să te înveţe lucruri mai de rînd, cum ar putea să te înveţe lucruri mai de seamă?

ALCIBIADE Eu unul cred că pot; şi în orice caz ei sînt în stare să mă înveţe multe lucruri, mai de seamă decît jocul cu zaruri.

SOCRATE Ce fel de lucruri mai sînt şi acestea?

111 a ALCIBIADE Bunăoară, chiar şi să vorbesc greceşte am învăţat de la ei, deşi n-aş putea să numesc pe un anume profesor al meu, ci îi indic tocmai pe cei care, după tine, nu sînt învăţători destoinici.

SOCRATE Dar, nobilul meu prieten, în privinţa aceasta cei mulţi sînt buni învăţători şi ar merita toate elogiile pentru învăţătura lor.

ALCIBIADE De ce?

SOCRATE Deoarece în această privinţă sînt înzestraţi cu ceea ce se cuvine să aibă profesorii buni.

ALCIBIADE Ce ai în vedere?

SOCRATE Nu ştii că cei ce urmează să-i învețe pe alții un anumit lucru trebuie mai întîi să-l cunoască ei înşişi? Ori nu e aşa?

ALCIBIADE Cum să nu, aşa e! b

SOCRATE Dar nu-i aşa că oamenii ştiutori se înțeleg între ei şi nu se dezbină în păreri?[29]

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Dar în chestiunile în care părerile lor se dezbină vei mai spune că sînt ştiutori?

ALCIBIADE Bineînțeles că nu.

SOCRATE Ar mai putea ei să ne instruiască în aceste chestiuni?

ALCIBIADE Nicidecum.

SOCRATE Ei bine, crezi cumva că cei mulți au păreri deosebite cînd e vorba de a şti cum arată o piatră sau un lemn? Oare nu vei primi acelaşi răspuns de la orice ins pe care l-ai întreba şi nu se îndreaptă toți spre aceleaşi lucruri, cînd vor să pună mîna pe o piatră sau pe o bucată de c lemn?[30] Deopotrivă se întîmplă cu toate lucrurile de acelaşi fel. Dacă nu mă înşel însă, tocmai aceasta înțelegi prin a şti greceşte; nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE În această privință, cum spuneam, oamenii se înțeleg între dînşii iar fiecare ins în parte este de acord cu sine însuşi în viața particulară după cum şi, în viața publică, cetățile nu se dezbină între ele, spunînd ba una, ba alta; nu-i aşa?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Deci e pe deplin firesc ca în această privință d să fie toți şi profesori buni.

ALCIBIADE Aşa este.

SOCRATE Prin urmare, dacă am vrea să-l facem pe cineva să cunoască asemenea lucruri, nu ar fi potrivit să-l îndrumăm către învățătura acestora, a celor mulți?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Dacă însă am vrea să ştim nu numai cum arată oamenii sau caii, ci şi care dintre ei aleargă bine şi care nu, oare în acest caz tot cei mulți ar putea să ne instruiască?

ALCIBIADE Desigur că nu.

SOCRATE Faptul că nici ei între ei nu se înțeleg deloc
e în chestiunea menționată nu constituie pentru tine o dovadă suficientă că nu se pricep în această privință și că n-ar fi buni să ne învețe?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar dacă am vrea să știm nu numai cum arată oamenii, ci și cum îi deosebim pe cei sănătoși sau pe cei bolnavi, oare cei mulți ne-ar mai fi dascăli competenți?

ALCIBIADE De bună seamă că nu.

SOCRATE Dacă i-ai vedea dezbinîndu-se în păreri, nu ai avea dovada că nu valorează nimic ca profesori în această materie?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar în privința celor puse în joc acum? Crezi
112 a oare că cei mulți sînt de acord, fiecare în parte cu sine însuși sau ei între ei, asupra oamenilor drepți și nedrepți, și a faptelor drepte și nedrepte?

ALCIBIADE Zău, cîtuși de puțin, Socrate!

SOCRATE Nu cumva tocmai în această privință se dezbină între ei cel mai tare?

ALCIBIADE Negreșit.

SOCRATE Eu nu cred că ai văzut ori auzit ca niște oameni să se dezbine în păreri asupra sănătății și bolii pînă într-atîta încît să se ia la bătaie și să se omoare între ei din această pricină.

ALCIBIADE De bună seamă că nu.

b SOCRATE În schimb, asupra faptelor drepte și nedrepte, știu bine că, dacă n-ai văzut tu însuți cu ochii tăi, atunci cel puțin vei fi auzit ce povestesc oamenii, iar printre mulți alții ce povestește și Homer; doar *Odiseea* și *Iliada* le vei fi auzit recitate[31], nu-i așa?

ALCIBIADE Mai încape vorbă, Socrate!

SOCRATE Oare aceste poeme nu poartă asupra dezbinării în jurul dreptății și nedreptății?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar luptele iscate și sîngele ce l-au vărsat aheii și potrivnicii acestora, troienii, sau pețitorii Penelopei și
c Odiseu, nu tot din această dezbinare s-au tras?

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Dar cred că nu altul este şi cazul atenienilor, lacedemonienilor şi beoţienilor căzuţi la Tanagra[32], precum şi al celor mai tîrziu căzuţi la Coroneea — unde şi-a găsit sfîrşitul şi Clinias, tatăl tău; nimic altceva decît dezbinarea în jurul dreptăţii şi nedreptăţii a fost pricină de atîtea lupte şi omoruri. Nu-i aşa?

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Putem oare susţine că oamenii aceştia cunosc d
lucrurile care îi fac să se dezbine atît de tare între ei încît, în vrajba lor, sînt gata a-şi pricinui unii altora cele mai mari rele?

ALCIBIADE Evident că nu.

SOCRATE Vasăzică, aşa cum recunoşti tu însuţi, la asemenea învăţători neştiutori te referi!

ALCIBIADE Aşa s-ar spune.

SOCRATE Cum ai putea cunoaşte atunci rosturile dreptăţii şi nedreptăţii, în privinţa cărora şovăi într-atîta şi pe care, cum s-ar părea, nu le-ai învăţat de la nimeni dar nici nu le-ai aflat singur?

ALCIBIADE Din cele ce afirmi tu, ar reieşi că nu e cu putinţă.

SOCRATE Dar nu vezi, Alcibiade, că nici acum nu te-ai e
exprimat potrivit?

ALCIBIADE Cum aşa?

SOCRATE Întrucît pretinzi că lucrul acesta îl afirm eu.

ALCIBIADE Cum, nu eşti tu acel ce afirmă că nu aş cunoaşte rosturile dreptăţii şi nedreptăţii?

SOCRATE Fireşte că nu.

ALCIBIADE Atunci sînt eu acela?

SOCRATE Desigur.

ALCIBIADE Cum se poate?

SOCRATE Iată cum îţi vei da seama. Dacă în legătură cu unu şi cu doi te-aş întreba care este mai mare, îmi vei răspunde că doi, nu-i aşa?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Cu cît?

ALCIBIADE Cu unu.

SOCRATE Dintre noi amîndoi, aşadar, cine este cel ce afirmă că doi este mai mare cu unu decît unu?

ALCIBIADE Eu.

SOCRATE Prin urmare, eu am pus întrebarea iar tu ai dat răspunsul.

ALCIBIADE Da.

113 a SOCRATE În cele de mai sus, oare eu, adică cel ce întreabă, par să afirm, sau tu, cel ce răspunde?

ALCIBIADE Eu.

SOCRATE Dar în cazul cînd te-aş întreba din ce litere este compus „Socrate", iar tu mi-ai spune aceasta, dintre noi doi cine ar fi cel ce afirmă?

ALCIBIADE Eu.

SOCRATE Spune-mi atunci, într-un cuvînt: cînd avem întrebare şi răspuns, care din doi afirmă — cel ce întreabă sau cel ce răspunde?

ALCIBIADE Cel ce răspunde, aşa cred, Socrate.

b SOCRATE Dar înainte, în cursul întregii discuţii, nu eu eram cel ce întreba?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Şi cel ce răspundea nu erai tu?

ALCIBIADE Eu, de bună seamă.

SOCRATE Dintre noi doi, aşadar, cine a afirmat cele rostite?

ALCIBIADE Potrivit celor admise, Socrate, rezultă că eu.

SOCRATE Dar nu s-a spus oare că Alcibiade cel frumos, fiul lui Clinias, nu ştie rosturile dreptăţii şi nedreptăţii, crede în schimb a le şti şi vrea să se înfăţişeze adunării poporului spre a îndruma atenienii în lucruri pe care nu le cunoaşte deloc? Nu s-au spus acestea?

c ALCIBIADE Rezultă că da.

SOCRATE Atunci, Alcibiade, se împlinesc spusele lui Euripide: *De la tine, nu de la mine*[33] vei fi auzit aceste cuvinte; nu eu le rostesc, ci tu însuţi, iar pe mine mă învinuieşti fără temei. Numai că, bine spui ce spui, deoarece, nepreţuitule, e curată nebunie ce-ţi trece prin gînd, adică să începi să arăţi altora lucruri pe care tu însuţi nu le cunoşti, fără să te osteneşti mai întîi a le învăţa tu însuţi[34].

ALCIBIADE Dar, Socrate, la drept vorbind, eu cred că atenienii, ca şi ceilalţi eleni, rareori ţin sfat privitor la ceea ce este mai drept şi ce nu; într-adevăr, ei consideră că lucrurile de acest fel sînt de la sine evidente şi de aceea, nestăruind asupră-le, ei caută ce le va fi mai folositor în faptă. În ce mă priveşte, sînt de părere că dreptatea şi folosul nu înseamnă unul şi acelaşi lucru, pentru că mulţi au tras foloase din marile nedreptăţi săvîrşite de ei, pe cînd alţii, după părerea mea, n-au tras vreun folos din faptele lor drepte[35]. d

SOCRATE Şi ce rezultă de aici? Admiţînd că faptele drepte ar fi cu totul deosebite de cele aducătoare de folos, îţi închipui cumva, de data aceasta, că ştii într-adevăr ce este folositor pentru oameni, şi din ce cauză anume? e

ALCIBIADE Ce m-ar opri s-o ştiu, Socrate? Afară doar dacă nu mă întrebi cine m-a instruit sau în ce fel am aflat singur.

SOCRATE Ştii ce faci acum? După ce ai emis o afirmaţie greşită ce poate fi spulberată prin acelaşi argument ca înainte, îţi închipui că e cazul să asculţi lucruri noi şi argumente diferite, de parcă cele dinainte ar fi nişte haine uzate, pe care nu s-ar potrivi să le îmbraci, şi că e nevoie ca cineva să-ţi aducă un argument nou-nouţ şi neatins!
Eu însă, dînd la o parte subterfugiile tale verbale, nu voi 114 a
pregeta să te întreb şi de această dată de unde ştii ce este folosul, şi totodată de unde ai învăţat, cine ţi-a fost profesor, cuprinzînd astfel într-o singură întrebare toate chestiunile dinainte. Din păcate, este evident că ai ajunge în acelaşi impas şi n-ai fi capabil să-mi arăţi nici că ştii lucrurile folositoare pentru că le-ai fi aflat, nici pentru că le-ai fi învăţat de la altcineva. Totuşi, fiindcă eşti atît de gingaş şi n-ai mai gusta cu plăcere aceeaşi argumentaţie, las la o parte chestiunea dacă ştii sau nu ce este folositor atenienilor. În schimb însă, n-ai vrea să-mi arăţi acum dacă dreptatea şi folosul sînt identice sau diferite, punîndu-mi pentru aceasta întrebări aşa cum ţi-am pus şi eu înainte, sau, dacă preferi, expunînd acest lucru cu propriile tale cuvinte? b

ALCIBIADE Dar nu ştiu, Socrate, dacă aş fi în stare să mă explic în faţa ta.

SOCRATE Scumpul meu, închipuie-ți atunci că eu sînt adunarea și poporul; oare acolo nu va trebui să convingi la fel pe fiecare om în parte?

ALCIBIADE Ba da.

c SOCRATE Oare nu una și aceeași persoană este în măsură să convingă de un același lucru, atît pe un singur om cît și pe mai mulți la un loc, așa cum profesorul învață să scrie și să citească atît pe cîte un elev în parte cît și pe mai mulți?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar într-o chestiune legată de număr, oare nu tot un același om va convinge pe un singur ins ca și pe mai mulți?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Acest om nu va fi oare cunoscătorul în materie, aritmeticianul?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Prin urmare, vei fi tu în stare să convingi și un singur om în problemele în care îi poți convinge pe mai mulți?

ALCIBIADE Pare probabil.

SOCRATE Dar este evident că aceste lucruri le cunoști.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Prin ce altceva se deosebește oratorul care ia cuvîntul în fața adunării poporului de cel angajat într-o
d discuție ca cea de față, dacă nu prin faptul că primul îi convinge de ceva pe mai mulți laolaltă, iar al doilea se adresează unui singur om?

ALCIBIADE S-ar putea să fie așa.

SOCRATE Dar, întrucît revine limpede unuia și aceluiași să convingă pe mai mulți oameni strînși la un loc și pe cîte unul singur, ocupă-te de mine și încearcă să demonstrezi că dreptatea nu este uneori aducătoare de folos.

ALCIBIADE Întreci măsura, Socrate!

SOCRATE Atunci, tot din lipsă de măsură, voi să te conving de contrariul celor ce nu ai binevoit să-mi demonstrezi.

ALCIBIADE Grăiește deci!

SOCRATE Numai să-mi răspunzi la întrebări.

ALCIBIADE Ba nu, grăiește tu singur. e

SOCRATE Cum? Nu vrei să fii convins în cel mai înalt grad?

ALCIBIADE Negreşit că da.

SOCRATE Dacă ajungi să afirmi tu însuți că lucrurile stau întocmai așa cum spun, oare nu înseamnă că ești convins în cel mai înalt grad?

ALCIBIADE Fără doar şi poate!

SOCRATE Atunci răspunde-mi la întrebări, și dacă n-ai să te auzi pe tine însuți spunînd că faptele drepte sînt aducătoare de folos, să nu-l crezi pe nimeni altul cînd afirmă aceasta.

ALCIBIADE Firește că nu-l voi crede! Iar de răspuns îți voi răspunde; căci nu cred că voi fi eu cel în pierdere.

SOCRATE Văd că ești într-adevăr un bun prezicător. Ia 115 a
spune: afirmi că în rîndul faptelor drepte unele sînt folositoare iar altele nu?

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Dar, dintre acestea, admiți că unele sînt frumoase, iar altele nu?

ALCIBIADE În ce sens pui această întrebare?

SOCRATE Ai văzut vreodată ca cineva să comită fapte urîte însă drepte?

ALCIBIADE N-am văzut.

SOCRATE Toate cele drepte nu sînt și frumoase?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar cele frumoase, la rîndul lor, să fie oare toate bune, sau unele sînt bune pe cînd altele nu?

ALCIBIADE În ce mă privește, Socrate, sînt de părere că dintre cele frumoase unele sînt rele.

SOCRATE Nu cumva unele fapte urîte sînt bune?

ALCIBIADE Ba da. b

SOCRATE Te referi cumva la fapte ca acelea ce se petrec într-un război, cînd mulți oameni care au venit în ajutorul unui prieten or al unei rude s-au ales cu răni și au murit, pe cînd acei care nu au dat ajutor, cum se cuvenea, au ieșit nevătămați?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Deci, o atare faptă de a veni în ajutor o numeşti frumoasă, avînd în vedere intenţia de a-i salva pe cei ce se cuvenea a fi salvaţi; iar aceasta se cheamă vitejie, nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Însă aceeaşi faptă o mai califici drept un rău, avîndu-i în vedere pe cei ce au murit din această pricină, sau au fost răniţi. Aşa este?

ALCIBIADE Aşa este.

c SOCRATE Dar bărbăţia este una iar moartea este alta. Nu-i aşa?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Dar atunci, ajutorarea prietenilor nu este în aceeaşi privinţă şi ceva frumos şi un rău.

ALCIBIADE Evident că nu este.

SOCRATE Stabileşte acum la fel ca adineauri dacă fapta respectivă nu este bună tocmai prin ceea ce îi dă frumuseţe; de vreme ce ai admis că ajutorarea prietenilor este o faptă frumoasă, ca dovedind vitejie, cercetează acum dacă vitejia însăşi este un bine sau un rău. Ia gîndeşte-te, de care lucruri ai vrea să ai parte — de binefaceri sau de nenorociri?

ALCIBIADE De binefaceri.

d SOCRATE Oare nu ai vrea să ai parte de cele mai mari binefaceri în cea mai mare măsură?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Cel mai puţin primind să nu ai parte de ele.

ALCIBIADE Cum altfel?

SOCRATE Dar despre vitejie ce crezi? Cu ce preţ ai primi să fii lipsit de ea?

ALCIBIADE N-aş primi nici să trăiesc dacă ar fi să fiu un laş!

SOCRATE Laşitatea ţi se pare, aşadar, cel mai mare rău din lume?

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Deopotrivă cu moartea, cum s-ar părea.

ALCIBIADE Da, aşa este.

SOCRATE Dar viaţa şi vitejia nu sînt tot ce poate fi mai opus morţii şi laşităţii?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar de primele ai vrea să ai parte în cea mai mare măsură, de celelalte însă cel mai puțin. e

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Întrucît pe unele le consideri ca fiind cele mai mari bunuri, iar pe celelalte ca cele mai mari rele.

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Ai afirmat deci că prin ceea ce o face să fie frumoasă, ca faptă de vitejie în spiritul binelui, ajutorarea prietenilor în luptă este o acțiune frumoasă?

ALCIBIADE Evident.

SOCRATE Dar mai spuneai că în spiritul acelui rău adus de ea care e moartea, ea însăși e un rău.

ALCIBIADE Așa e.

SOCRATE Deci fiecare faptă trebuie calificată în felul următor: în măsura în care este aducătoare de rău o numim rea, iar în măsura în care lucrează ca un bine trebuie numită bună. 116 a

ALCIBIADE Aceasta este părerea mea.

SOCRATE Nu-i așa însă că în măsura în care este bună este și frumoasă, iar întrucît e rea este și urîtă?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Așadar, cînd spui că ajutorul dat în luptă prietenilor este o faptă frumoasă însă rea e ca și cum ai spune că aceeași faptă este și bună și rea.

ALCIBIADE Cred că ai dreptate, Socrate.

SOCRATE Atunci, nimic din rîndul celor frumoase, în măsura în care are parte de frumusețe, nu este rău, și nimic din rîndul celor urîte, în măsura în care are parte de urîțenie, nu este bun.

ALCIBIADE Este evident. b

SOCRATE Să cîntărim însă lucrurile și în felul următor. Cel ce lucrează frumos nu face binele?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar cei ce fac bine nu sînt fericiți?

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Sînt fericiți, ca avînd parte de mult bine?

ALCIBIADE Întru totul.

SOCRATE Şi au parte de mult bine mulţumită unei vrednice şi frumoase făptuiri?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Aşadar fapta vrednică este un bine?

ALCIBIADE Cum să nu.

SOCRATE Deci fapta vrednică este frumoasă?

ALCIBIADE Da.

c SOCRATE Constatăm deci din nou că frumosul şi binele sînt una.

ALCIBIADE Este evident.

SOCRATE Aşadar, dacă aflăm că un anumit lucru este frumos vom afla, pe baza raţionamentului de mai sus, că e şi bun.

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Cum rămîne atunci? Sînt de folos cele bune, sau nu?

ALCIBIADE Sînt de folos.

SOCRATE Îţi aminteşti însă ce am stabilit de comun acord cu privire la faptele drepte?

ALCIBIADE Am stabilit, aşa cred, că cei ce se poartă drept se poartă neapărat şi frumos.

SOCRATE Dar cei ce se poartă frumos, la rîndul lor, se poartă şi bine?

ALCIBIADE Da.

d SOCRATE Iar faptele bune sînt folositoare?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE În consecinţă, Alcibiade, faptele drepte sînt folositoare.

ALCIBIADE S-ar părea.

SOCRATE Ei bine, nu eşti tu cel ce rosteşte aceste cuvinte, iar eu cel ce întreabă?

ALCIBIADE Se pare că aşa este.

SOCRATE În cazul acesta, dacă cineva se ridică spre a-i îndruma pe atenieni, sau pe peparioţi[36], închipuindu-şi că ştie ce este drept şi ce nu este, dar afirmînd că faptele drepte sînt rele uneori, ai putea să nu-l iei în rîs? Doar
e tu însuţi ai ajuns să afirmi că faptele drepte sînt aceleaşi cu cele aducătoare de folos.

ALCIBIADE În numele zeilor, Socrate, eu însumi nu mai știu ce spun; m-am încurcat rău de tot. Atunci cînd îmi pui tu întrebări, înclin să cred ba una, ba alta.

SOCRATE Dar, dragul meu, nu cumva nu înțelegi de unde ți se trage această suferință?

ALCIBIADE Ba chiar nu înțeleg.

SOCRATE Crezi tu că, întrebîndu-te cineva cîți ochi ai, doi sau trei? cîte mîini, două sau patru? sau ceva asemănător, ai răspunde ba una, ba alta? N-ai răspunde întotdeauna în același fel?

ALCIBIADE Am ajuns să mă tem pentru mine însumi; 117 a
cred totuși că aș răspunde în același fel.

SOCRATE Nu pentru că ești în cunoștință de cauză? Nu acesta este motivul?

ALCIBIADE Eu așa cred.

SOCRATE Așadar, este vădit că lucrurile asupra cărora, fără voie, dai răspunsuri contradictorii, nu le cunoști.

ALCIBIADE Probabil că așa este.

SOCRATE Dar în răspunsurile tale nu afirmi că șovăi în privința dreptății și nedreptății, a frumosului și urîtului, a răului și binelui, a folositorului și nefolositorului? Oare nu este evident că șovăi tocmai pentru că nu cunoști aceste lucruri?

ALCIBIADE Aceasta este și părerea mea. b

SOCRATE Așa stau vasăzică lucrurile: cînd cineva nu cunoaște un anumit lucru, neapărat șovăie în cugetul său?

ALCIBIADE Mai încape vorbă?

SOCRATE Dar știi cumva în ce fel te-ai putea ridica în ceruri?

ALCIBIADE Pe Zeu, nu știu.

SOCRATE Mai șovăic părerea ta în această privință?

ALCIBIADE Firește că nu.

SOCRATE Știi care e cauza, sau să ți-o spun eu?

ALCIBIADE Spune-o.

SOCRATE Cauza,dragul meu, este că, după cum nu cunoști acest lucru, tot așa nici nu-ți închipui a-l cunoaște.

ALCIBIADE Ce mai vrei să spui cu asta? c

SOCRATE Ia gîndește-te împreună cu mine: în legătură cu lucrurile pe care nu le cunoști și totodată știi că nu le cunoști, ți se întîmplă să stai în cumpănă? Așa, de exemplu, știi desigur că nu știi să gătești.

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Mai stai pe gînduri în această privință, întrebîndu-te cum se gătește bine, și mai șovăi în cugetul tău, sau lași această treabă în seama celui priceput?

ALCIBIADE Întocmai, o las.

SOCRATE Dar dacă ai pluti pe o corabie, ai mai sta să te
d întrebi cum trebuie împinsă cîrma, în sus sau în jos, și ai mai șovăi în privința unor lucruri pe care nu le cunoști, sau le-ai lăsa în seama cîrmaciului, rămînînd tu însuți netulburat?[37]

ALCIBIADE În seama cîrmaciului le-aș lăsa.

SOCRATE Prin urmare, nu lucrurile pe care nu le cunoști te fac să șovăi, odată ce știi că nu le cunoști.

ALCIBIADE Nu, firește.

SOCRATE Înțelegi, așadar, că greșelile ce se săvîrșesc au obîrșia tocmai în această necunoștință, a neștiutorului care crede că știe?

ALCIBIADE Ce mai vrei să spui cu asta?

SOCRATE De o treabă ne apucăm, nu-i așa, s-o facem, doar atunci cînd avem convingerea că știm ce facem?

ALCIBIADE Desigur.

e SOCRATE Cînd însă cineva socoate într-adevăr că nu știe un lucru, nu-l lasă în seama altora?

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Ca atare, neștiutorii de acest soi trăiesc fără să se facă vinovați de vreo greșeală, deoarece lasă treburile în seama altora; nu-i așa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Cine sînt atunci cei ce greșesc? Doar n-ai să spui că cei ce cu adevărat știu.

ALCIBIADE Nu, desigur.

SOCRATE Dar, de vreme ce nu greșesc nici cei ce știu și nici acei neștiutori ce știu că nu știu, cine alții mai rămîn,
118 a în afară de neștiutorii care își închipuie că știu?

ALCIBIADE Numai aceștia.

SOCRATE Deci nu cumva tocmai această neștiință este pricina tuturor relelor, nu este ea necunoașterea cea mai vrednică de osîndă?[38]

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Atunci cînd poartă asupra celor mai prețioase lucruri nu este ea nefastă și rușinoasă în cel mai înalt grad?

ALCIBIADE Fără discuție.

SOCRATE Dar ai putea să-mi indici lucruri mai prețioase decît ce e drept și frumos, ce e bun și plin de folos?

ALCIBIADE Desigur că nu.

SOCRATE Deci cu privire la acestea spui tu că stai la îndoială?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar dacă stai la îndoială, oare nu este vădit, pe baza celor de mai sus, nu numai că nu cunoști tot ce
este mai prețios, dar și că, neștiutor fiind, îți închipui că b
le-ai cunoaște?

ALCIBIADE Se poate.

SOCRATE Vai, Alcibiade, în ce stare ai ajuns! Eu șovăi să spun lucrurilor pe nume, dar, pentru că sîntem între patru ochi, n-am încotro. Află, neprețuitule, că faci casă bună cu neștiința de cea mai joasă speță, așa cum te denunță discuția noastră și cum tu însuți te denunți. De aceea te și avînți în politică, înainte de a te forma prin educație. Dar nu ești tu singurul care a ajuns în această stare: așa s-a întîmplat cu cei mai mulți care văd de treburile acestui
oraș[39], în afară de cîțiva, printre care, probabil, și tutorele c
tău Pericle.

ALCIBIADE Ce-i drept, Socrate, lumea spune că nu de la sine a ajuns Pericle iscusit, ci stînd în preajma mai multor bărbați iscusiți, printre care Pythoclides și Anaxagora, ba chiar și astăzi, așa în vîrstă cum este, încă se mai întîlnește cu Damon în același scop[40].

SOCRATE Cum așa? Ai auzit de vreun om iscusit căruia să nu-i stea în putință să facă și pe altcineva iscusit, după chipul și asemănarea lui? De pildă, cel ce te-a învățat să scrii și să citești nu era el însuși iscusit și nu te-a făcut și pe tine iscusit, ca și pe alții pe care a vrut să-i facă? Oare nu-i așa?

ALCIBIADE Ba da.

d SOCRATE Dar, la rîndul tău, învățînd de la dînsul, nu vei fi în măsură să înveți pe un altul?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Oare în cazul citharistului și al gimnastului, lucrurile nu se petrec în același chip?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Pentru că, negreșit, o dovadă grăitoare a faptului că cineva cunoaște ceea ce cunoaște, este că poate să inițieze și pe un altul în ceea ce știe el însuși.

ALCIBIADE Așa cred și eu.

SOCRATE În cazul acesta, poți să-mi spui cine a ajuns iscusit datorită lui Pericle, începînd cu feciorii săi?

e ALCIBIADE Bine, Socrate, dar ce vină are Pericle că feciorii lui sînt slabi la minte din născare?

SOCRATE Dar Clinias, fratele tău?

ALCIBIADE Acuma, de ce să-l iei tocmai pe Clinias, un om nebun de-a binelea?

SOCRATE Dar dacă e nebun de-a binelea Clinias, iar feciorii lui Pericle sînt slabi la minte din născare, ce motiv să mai invocăm în cazul tău, că și pe tine, înzestrat așa cum ești, te-a trecut cu vederea?

ALCIBIADE Cred că eu singur sînt de vină, că nu iau aminte.

119 a SOCRATE Atunci numește-mi vreun alt om, atenian sau străin, om liber sau sclav, care ar avea temei să spună că a ajuns mai iscusit datorită lui Pericle, așa cum eu aș putea să menționez în legătură cu Zenon[41], pe Pythodor[42], fiul lui Isoloch, și pe Callias[43], fiul lui Calliades, care, plătindu-i lui Zenon cîte o sută de mine, au ajuns amîndoi oameni competenți și de vază.

ALCIBIADE Dar nu știu, zău!

SOCRATE Fie și așa. Dar tocmai în privința ta însuți, ce ai de gînd? Vrei să rămîi în starea de acum, sau să te îngrijești întrucîtva de tine?

b ALCIBIADE Împreună să ne sfătuim, Socrate! Ce-i drept, spusele tale mă pun pe gînduri și mă declar de acord cu tine. — Ci totuși, cei ce văd de treburile statului, cu excepția cîtorva, îmi par a fi cu totul necultivați.

SOCRATE Și ce urmează de aici?

ALCIBIADE Dacă ar fi fost cît de cît cultivați, desigur că
cel ce avea de gînd să-i combată ar fi trebuit să învețe şi
să se pregătească, înfruntîndu-i ca pe nişte atleţi; aşa însă,
de vreme ce pînă şi nechemații aceştia s-au apucat de poli- c
tică, la ce bun să mai exersezi şi să deprinzi rostul lucruri-
lor? Eu unul ştiu bine că, aşa înzestrat din fire cum sînt,
tot îi voi întrece cu mult.

SOCRATE Vai, alesul meu prieten, cum ai putut să spui
aşa ceva? Cît de nevrednic eşti de înfăţişarea ta şi de toate
celelalte daruri ale tale!

ALCIBIADE Dar de ce, mă rog, şi ce vrei să spui prin aceas-
ta, Socrate?

SOCRATE Sînt revoltat din pricina ta şi a dragostei pe
care ți-o port ...

ALCIBIADE Cum aşa?

SOCRATE ... De vreme ce ți-ai putut închipui că lupta
ta este împotriva oamenilor de la noi.

ALCIBIADE Dar împotriva cui, la drept vorbind?

SOCRATE Să fie aceasta o întrebare vrednică de un bărbat d
ce se crede însuflețit de mari ambiții?

ALCIBIADE Ce vrei să spui? Nu împotriva oamenilor
acestora va trebui să lupt?

SOCRATE Dar dacă ți-ai pune în gînd să conduci o tri-
remă ce urmează să dea o bătălie navală, de ajuns ți-ar fi,
oare, să te crezi cîrmaciul cel mai destoinic în rîndul coră-
bierilor tăi? Sau — socotind că trebuie într-adevăr să ai
această înzestrare — ai mai lua aminte şi la adevărații tăi
potrivnici și nu, ca în clipa de față, numai la tovarăşii tăi
de luptă? Fără îndoială, pe aceştia din urmă trebuie să-i
întreci într-atîta încît nici să nu le mai treacă prin minte e
să ți se împotrivească, ci, rămaşi mai prejos de tine, să ți
se alăture în lupta împotriva vrăjmaşilor; asta, dacă doreşti
cu adevărat să te pui în lumină printr-o faptă frumoasă,
vrednică de tine și de cetate.

ALCIBIADE Dar tocmai aceasta şi doresc!

SOCRATE Aşa stînd lucrurile, e oare cazul să te mulțu-
meşti cu superioritatea pe care o ai asupra oştenilor tăi,
fără să iei aminte la conducătorii potrivnicilor, sau ar

trebui să te întrebi dacă ai ajuns superior acestora, pregătindu-te și exersîndu-te cu ochii la ei?

120 a ALCIBIADE La cine anume te referi, Socrate?

SOCRATE Tu nu știi că cetatea noastră este mereu în vrajbă cu lacedemonienii[44], precum și cu Marele Rege?

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE Prin urmare, dacă ai de gînd să fii conducătorul în această cetate, n-ar fi drept să consideri că va trebui să-i înfrunți în luptă pe regii lacedemonieni și pe cei ai perșilor?

ALCIBIADE S-ar putea să ai dreptate.

SOCRATE Ba nu, scumpul meu! mai bine măsoară-te cu
b Midias, crescătorul acela de prepelițe[45], sau cu alții de soiul său, care se apucă de treburile statului cînd, vorba femeilor, „chică de sclavi" mai poartă în suflet, de neciopliți ce sînt, și, fără să știe pe ce lume trăiesc, ba pe deasupra vorbind și o limbă scîlciată, au venit să lingușească cetatea, ci numai s-o conducă nu! Cu aceștia de care-ți spun, măsu-
c rîndu-te, se cade să nu te îngrijești de tine și să nu înveți cîte sînt de învățat, cînd îți stă în față o luptă atît de mare; și nici să nu exersezi așa cum se cuvine, ci, pregătit pe deplin așa cum ești acum, să purcezi la treburile statului.

ALCIBIADE Socrate, eu nu spun că nu ai dreptate; cred însă că generalii spartanilor și regele perșilor nu se deosebesc cu nimic de alții.

SOCRATE Ei bine, nepreţuitule, ia gîndește-te cît valorează părerea aceasta, a ta.

ALCIBIADE În ce sens?

SOCRATE În primul rînd, cînd anume crezi tu că te-ai
d îngriji mai mult de tine însuți: atunci cînd, temîndu-te de dînșii i-ai considera primejdioși, sau în cazul contrar?

ALCIBIADE Evident, cînd i-aș considera primejdioși.

SOCRATE Îți închipui deci că ai avea ceva de pierdut îngrijindu-te de tine însuți?

ALCIBIADE Deloc. Ba cred chiar că mi-ar prinde foarte bine.

SOCRATE Prin urmare, fie și numai ca avînd acest neajuns, părerea ta nu e bună.

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE ... Iar în al doilea rînd, gîndește-te că, după toate probabilitățile, această părere este și falsă.

ALCIBIADE Cum așa?

SOCRATE Nu e mai probabil ca firile cele mai înzestrate să
se ivească în sînul neamurilor de vază? e

ALCIBIADE Evident că în sînul celor de vază.

SOCRATE Nu este firesc ca tocmai vlăstarele de neam ales, primind pe deasupra o creștere aleasă, să capete astfel o virtute desăvîrșită?

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Atunci — punînd față în față însușirile lor cu însușirile noastre — să vedem în primul rînd dacă regii lacedemonienilor și cei ai perșilor ți se par efectiv de spiță mai joasă. Au nu știm noi că regii Spartei se trag din Heracle, iar ceilalți din Ahemene, și că neamul lui Heracle, ca și cel ahemenid, își trag obîrșia din Perseu, fiul lui Zeus?

ALCIBIADE Ei bine, și neamul nostru, Socrate, se trage 121 a
din Eurysahes[46], iar neamul lui Eurysahes din Zeus.

SOCRATE Ei bine, și neamul nostru, nobile Alcibiade, se
trage din Dedal[47], iar neamul lui Dedal se trage din Hefais-
tos, fiul lui Zeus. Numai că cei de care-ți vorbesc sînt neam
de neamul lor regi, începînd chiar cu ei și urcînd pînă la
Zeus, unii domnind în Argos și Lacedemonia, ceilalți din-
totdeauna în Persia, iar adesea și în Asia, cum se întîmplă
și astăzi. Noi înșine însă, ca și părinții noștri, sîntem simpli
particulari. Iar dacă ar trebui să-i înfățișez lui Artoxerxes[48],
fiul lui Xerxes, pe străbunii tăi și să numesc patria lui Eury- b
sahes — Salamina, sau pe cea a lui Eac[49], de mai înaintea
lui — Egina, nu crezi că te-ai face de tot rîsul? Bagă de
seamă deci ca, atît prin noblețea neamului cît și prin edu-
cație, să nu rămînem cumva mai prejos de acești bărbați.
Oare tu n-ai auzit cît de mari titluri le revin regilor lace-
demonieni, ale căror soții sînt păzite oficial de către Efori
ca, pe cît este cu putință, să nu se ivească pe ascuns un alt
rege decît din osul Heraclizilor?[50]. Iar în ce-l privește pe c
regele perșilor, el este cu atît mai presus, încît nici nu i-ar
trece cuiva prin cap că un rege ar putea să nu se tragă din
osul lui; drept care, pe regină o păzește numai propria

ei teamă. — Iar cînd se naşte fiul cel mare, viitorul rege,
toţi cei care îi vor fi supuşi prăznuiesc această zi, pe care
apoi o cinsteşte întreaga Asie prin sacrificii şi ospeţe. În
d schimb, Alcibiade, cînd ne naştem noi, cum spunea un
poet comic, nici măcar vecinii nu prea prind bine de veste.
După aceea, creşterea copilului nu intră în seama vreunei
femei de rînd, ci este încredinţată unor eunuci ai regelui,
aleşi dintre cei mai de vază. În sarcina lor cade să se îngri-
jească în toate privinţele de acest prunc şi să se străduiască
a-l face cît mai frumos, în care scop ei frămîntă şi îndreaptă
membrele copilului; şi făcînd ei lucrul acesta, sînt ţinuţi
e în mare cinste. Iar cînd copiii împlinesc şapte ani, sînt în-
văţaţi să călărească de către oameni pricepuţi şi totodată
încep să meargă la vînătoare; de două ori cîte şapte ani
împlinind, copilul este dat în seama celor pe care perşii
îi numesc pedagogii regali; aceştia sînt patru oameni în
etate, aleşi din rîndul celor mai vrednici de la ei, şi anume
cel mai învăţat, cel mai drept, cel mai virtuos şi cel mai
122 a viteaz. Primul dintre ei îl învaţă magia, de la Zoroastru-
fiul lui Horomazes, cetire; aceasta se cheamă slujirea zei-
lor; tot dînsul îl mai învaţă şi rosturile împărăţiei. Cel drept
între drepţi îl învaţă însă să spună întotdeauna adevărul,
iar cel mai virtuos — să nu se lase stăpînit de vreo plăcere,
oricare ar fi ea, ci să deprindă starea omului liber şi, stă-
pînitor fiind cu adevărat, să fie înainte de toate propriul
său stăpîn, nu sclav; cel mai viteaz, în sfîrşit, îl face cuteză-
b tor şi neînfricat, ştiut fiind că frica te aduce în sclavie[51].
Dar ţie, Alcibiade, pe cine ţi l-a hărăzit pedagog Pericle?
Pe Zopyr tracul, cel mai netrebnic, de bătrîn ce este, dintre
toţi slujitorii săi.

Ţi-aş mai putea povesti pe larg alte lucruri despre edu-
caţia şi pregătirea pe care o primesc potrivnicii tăi, dacă
nu ar mai fi multe de spus; de altfel şi cele ce ţi-am spus
sînt de ajuns pentru a-ţi sugera toate cîte urmează de aici.
În ce priveşte însă naşterea, creşterea şi educaţia ta, Alcibia-
de, cum de altfel ale oricărui atenian, nimeni, vorba aceea,
nu se sinchiseşte de ele, afară doar dacă nu se întîmplă
să fie vreun îndrăgostit. Iar dacă ai vrea, în sfîrşit, să
c socoteşti bogăţiile, desfătările alese, veşmintele care ating

pămîntul și toate celelalte rafinamente de la curțile perșilor — te-ai rușina în cugetul tău, dîndu-ți seama cu cît ești mai prejos de ei.

Dacă, pe de altă parte, ai consimți să iei aminte la buna chibzuință și la buna cuviință, la agilitatea și dibăcia, la noblețea de caracter, sobrietatea, vitejia și stăpînirea de sine a lacedemonienilor, la perseverența, fervoarea și avîntul spre slavă care-i însuflețesc, pe tine însuți te-ai
socoti un copil în comparație cu ei. Dacă însă te gîndești d
cumva la avuție și îți închipui că ești cineva în această privință, să nu trecem sub tăcere nici acest aspect, ca să-ți dai seama unde te găsești. Într-adevăr, dacă vei voi să cuprinzi bogățiile lacedemonienilor, ai să afli că averile de acolo covîrșesc cu mult pe cele ale noastre. Pămîntul pe care-l stăpînesc la ei acasă și în Messenia este pentru oricine neîntrecut ca întindere și rodnicie față de al nostru; la fel, dacă iei în considerație cîți sclavi posedă ei — printre
care și iloții —, cîte herghelii și cîte turme pășunează în e
Messenia. Dar să lăsăm la o parte toate acestea și să spunem că aur și bănet cît se află numai în Lacedemonia nu găsești în toată Elada; într-adevăr, de mai multe generații încoace, într-acolo se scurge avuția, din toate părțile elenilor, iar adesea și de la barbari, dar de acolo nu mai iese nimic încît,
la fel cum vulpea i-a spus leului, în fabula lui Esop, urmele 123 a
banilor care intră în Lacedemonia se văd deslușit ducînd într-acolo, dar urmele celor care ies de acolo nu le-ar mai putea vedea nimeni; așadar, este bine de știut că și prin aurul și banii de care dispun, lacedemonienii sînt cei mai bogați dintre eleni, iar cel mai bogat în rîndul lor este chiar regele; aceasta, din pricină că dintre toate prăzile bănești, cele mai mari și mai numeroase revin regilor, dar și din pricină că birul regal pe care lacedemonienii îl dau celor ce domnesc la ei nu este deloc neglijabil. Dar dacă bogății-
le lacedemonienilor sînt mari față de cele ale altor eleni, b
ele nu înseamnă nimic în comparație cu cele ale persanilor și ale regelui acestora. Într-adevăr, am auzit cîndva un om demn de încredere, dintre cei ce au ajuns pînă la rege, cum povestea că a străbătut o țară rodnică și întinsă, cale de aproape o zi, țară pe care localnicii o numeau

„Brîul reginei"; mai este şi o alta, care se cheamă „Vălul",
precum sînt multe alte locuri frumoase şi mănoase, hără-
zite pentru podoabele reginei şi purtînd numele fiecărei
c podoabe în parte. Încît, eu unul îmi închipui că dacă lui
Amestris, mama Marelui Rege şi soaţa lui Xerxes, i s-ar
spune: „împotriva fiului tău are de gînd să se ridice fiul
Dinomachei, a cărei diademă valorează pare-se cincizeci
de mine[52], dacă nu chiar mai puţin, iar însuşi acest fiu abia
dacă stăpîneşte pămînt în Erchia ceva mai puţin de trei
d sute pletre"[53] — îmi închipui, zic, că ea s-ar întreba uimită
pe ce se bizuie Alcibiade acesta cînd vrea să se măsoare cu
Artoxerxes, şi ar spune că acest bărbat nu se bizuie pe nimic
altceva decît pe pregătirea şi priceperea sa; căci acestea
sînt singurele bunuri de preţ la eleni. Iar dacă ar mai afla
că Alcibiade nutreşte aceste gînduri în clipa de faţă cînd,
în primul rînd, n-a împlinit nici douăzeci de ani, în al doi-
lea rînd este cu totul necultivat şi cînd, pe deasupra, dacă
cel care-l îndrăgeşte îi spune că înainte să purceadă a-l înfrun-
e ta pe rege, ar trebui să înveţe, el nici nu vrea să audă,
ci afirmă că îi ajunge să fie aşa cum e — cred, cum ziceam,
că ea s-ar mira şi ar întreba: „atunci pe ce s-o fi bizuind
tinerelul?". Iar dacă i-am spune că se bizuie pe frumuseţea,
pe statura, pe neamul şi bogăţia, precum şi pe înzestrările
înnăscute ale sufletului său, ea ar socoti, Alcibiade, că sîn-
tem nebuni de-a binelea, gîndindu-se la toate însuşirile
124 a de acest fel de care se bucură oamenii lor. Eu cred că şi
Lampido, fiica lui Leutychides, soaţa lui Archidamos şi
mama lui Agis[54], care cu toţii au fost regi, s-ar mira la rîndul
ei, gîndindu-se la toate însuşirile lor, dacă ar afla că aşa
puţin educat cum eşti ai de gînd să te măsori cu fiul ei.
Şi oare nu ţi se pare ruşinos ca femeile duşmanilor să ştie
mai bine cum trebuie să fim înzestraţi spre a-i putea în-
frunta şi să ne judece mai bine decît ne judecăm noi înşine?
b Ci, fericitule, încrezîndu-te mie şi inscripţiei de la Delfi
— cunoaşte-te pe tine însuţi! — fiindcă aceştia de care
ţi-am vorbit sînt potrivnicii tăi, şi nu cei pe care ţi-i închi-
pui; pe primii nu-i vom birui în alt chip decît prin pregă-
tire şi iscusinţă. Neavînd parte de acestea, nici de faimă
nu vei avea parte la eleni şi la barbari, faimă pe

care, cred eu, o rîvneşti cum nimeni altul n-a rîvnit ceva.

ALCIBIADE Dar ce îngrijire trebuie avută în vedere, poţi să-mi arăţi, Socrate?[55] Fiindcă, în rest, mi se pare că ai dreptate întru totul.

SOCRATE Pot; totuşi, împreună să ne sfătuim în ce fel c
am putea ajunge cît mai desăvîrşiţi. Într-adevăr, spunînd că trebuie să ne cultivăm, nu mă refer numai la tine pe cînd la mine nu; doar eu nu mă deosebesc de tine decît într-o singură privinţă.

ALCIBIADE Anume în care?

SOCRATE În aceea că tutorele meu este mai presus şi mai înţelept decît Pericle al tău.

ALCIBIADE Cine este dînsul, Socrate?

SOCRATE Un Zeu, Alcibiade, acelaşi care nu mi-a îngăduit pînă în ziua de astăzi să-ţi vorbesc[56]; şi tot credinţa în el mă face să-ţi spun că numai datorită mie şi nimănui altcuiva vei ajunge la slavă[57].

ALCIBIADE Glumeşti, Socrate! d

SOCRATE Se poate; dar în orice caz, nu greşesc spunînd că trebuie să ne îngrijim de noi înşine, cum de altfel toţi oamenii, dar noi amîndoi cu atît mai mult.

ALCIBIADE În privinţa mea, nu greşeşti.

SOCRATE Dar nici în privinţa mea.

ALCIBIADE Atunci, ce-i de făcut?

SOCRATE Să nu şovăim şi să nu dăm înapoi, prietene.

ALCIBIADE Într-adevăr, nu se cade, Socrate!

SOCRATE De bună seamă; dar să cercetăm împreună
cum stau lucrurile. Ia spune-mi: nu afirmam noi că năzuim e
să ajungem cît mai desăvîrşiţi? Nu-i aşa?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Desăvîrşiţi întru care virtute?[58]

ALCIBIADE Evident, întru virtutea pe care o au oamenii vrednici.

SOCRATE Vrednici întru ce?

ALCIBIADE Evident, vrednici întru a împlini treburile lor.

SOCRATE Ce fel de treburi? Legate de călărie?

ALCIBIADE Desigur că nu.

SOCRATE ... Pentru că atunci ar merge la cei care se pricep la cai.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Sau te referi la treburile corăbierilor?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Căci atunci am merge să ne adresăm corăbierilor.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Ce fel de treburi, aşadar? Şi cine le împlinesc?

ALCIBIADE Le împlinesc atenienii cei frumoşi şi buni.

125 a SOCRATE Prin „frumoşi şi buni" ai în vedere oamenii pricepuţi, sau pe cei nepricepuţi?

ALCIBIADE Pe cei pricepuţi.

SOCRATE Dar un om priceput nu este el şi bun?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar cel nepriceput, nu este şi rău?

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Ei bine, cizmarul nu este priceput la croitul încălţămintei?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Aşadar, este bun în această privinţă?

ALCIBIADE Este bun.

SOCRATE Dar cînd este vorba de croitul hainelor, cizmarul nu se dovedeşte nepriceput?

ALCIBIADE Ba da.

b SOCRATE Este deci rău în această privinţă?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Reiese atunci, din chiar argumentarea noastră, că unul şi acelaşi ins este şi rău şi bun.

ALCIBIADE Aşa s-ar părea.

SOCRATE Nu cumva afirmi că oamenii buni sînt şi răi?

ALCIBIADE Desigur că nu.

SOCRATE Dar atunci pe cine îi calífici drept buni?

ALCIBIADE Eu unul, pe cei în măsură să poruncească în cetate.

SOCRATE Cui să poruncească? Doar nu cailor!

ALCIBIADE De bună seamă că nu.

SOCRATE Ci să poruncească oamenilor?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Oare oamenilor suferinzi?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Oare celor care călătoresc pe mare?

ALCIBIADE Răspund că nu.

SOCRATE Ori secerătorilor?

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Dar atunci poruncesc ei oamenilor care nu fac c
nimic, sau celor ce fac un lucru?

ALCIBIADE Pe cei ce fac un lucru îi am în vedere.

SOCRATE Ce anume fac? Încearcă să-mi arăți și mie.

ALCIBIADE Ei bine, îi am în vedere pe cei care au de-a face unii cu alții și totodată se slujesc unii de alții, așa cum noi toți obișnuim a trăi în sînul statelor.

SOCRATE Prin urmare, ai în vedere pe cei ce comandă oamenilor care la rîndu-le se slujesc de alți oameni?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Să fie vorba despre ordinele de dat supraveghetorilor care îi mînă pe vîslași?

ALCIBIADE Bineînțeles că nu.

SOCRATE Căci virtutea aceasta ține de arta cîrmaciului.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar ai cumva în vedere conducerea flautiștilor
care la rîndu-le dirijează cîntul și se slujesc de coreuți? d

ALCIBIADE Bineînțeles că nu.

SOCRATE Căci de această dată este pusă în joc arta conducătorului de cor; nu-i așa?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Dar atunci ce înțelegi prin putința de a porunci oamenilor care se slujesc de alți oameni?

ALCIBIADE În ce mă privește, am în vedere cîrmuirea celor ce iau parte la comunitatea politică[59], a acelora care conlucrează în cadrul cetății.

SOCRATE Ce artă este deci aceasta? Bunăoară, dacă te-aș întreba din nou, în legătură cu cele discutate adineauri, ce artă ne învață să-i conducem pe corăbierii părtași la navigație, ce mi-ai răspunde?

ALCIBIADE Arta cîrmaciului[60].

SOCRATE Dar pe cei despre care spuneam adineauri că e
iau parte la cor, ce pricepere ne face să-i conducem?

ALCIBIADE Cea pe care ai menționat-o adineauri, a conducătorului de cor[61].

SOCRATE Dar cînd e vorba de conducerea celor ce iau parte la comunitatea politică, știința respectivă cum o vei numi?

ALCIBIADE O voi numi știința bunei îndrumări, Socrate.

SOCRATE Cum așa? Oare arta cîrmaciului ți se pare una a relei îndrumări?

ALCIBIADE Desigur că nu.

SOCRATE Ci tot a bunei îndrumări este și ea, nu-i așa?

126 a ALCIBIADE Cred și eu, în ce privește cel puțin ocrotirea celor ce călătoresc pe mare.

SOCRATE Bine spui. Dar acea bună îndrumare de care vorbești, oare ce urmărește?

ALCIBIADE Urmărește cît mai buna diriguire și ocrotire a statului.

SOCRATE Dar pentru ca statul să fie diriguit și ocrotit cît mai bine, ce anume trebuie să fie de față, și ce anume să lipsească? Spre pildă, dacă m-ai întreba: „ce anume trebuie să fie de față și ce să lipsească, spre a fi corpul nostru diriguit și ocrotit cît mai bine?", eu ți-aș răspunde că se cade să fie de față sănătatea, iar boala nu. Tu nu ești de aceeași părere?

b ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Și dacă m-ai întreba iarăși: „printr-a cui prezență se află ochii în starea mai bună?", eu ți-aș răspunde: printr-a vederii, și orbirea să lipsească. Iar în privința urechilor, aș spune să lipsească surzenia și să fie de față auzul, — atunci se află urechile în stare mai bună și sînt mai bine îngrijite.

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Dar în cazul statului? Care lucru trebuie să apară și care să dispară pentru ca statul să devină mai bun și să fie slujit și cîrmuit mai bine?

c ALCIBIADE După părerea mea, Socrate, aceasta se întîmplă cînd între toți domnește prietenia[62], iar ura și dezbinarea dispar.

SOCRATE Prin prietenie înțelegi cumva acordul, sau dezacordul?

ALCIBIADE Acordul.

SOCRATE Ce artă face oare ca statele să fie de acord între ele în orice chestiune legată de număr?

ALCIBIADE Aritmetica.

SOCRATE Nu tot datorită acesteia ajung să fie de acord între ei şi simplii particulari?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Şi nu tot aritmetica face ca fiecare ins în parte să fie în acord cu sine însuşi?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar ce artă face ca fiecare ins în parte să fie în acord cu sine însuşi cînd e vorba de a şti ce este mai lung: stînjenul sau cotul?[63] Oare nu arta măsurării? d

ALCIBIADE Cum să nu.

SOCRATE Şi nu aceeaşi artă pune de acord între ele persoanele particulare, precum şi statele?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar în privinţa greutăţilor lucrurile nu se petrec la fel?

ALCIBIADE Aşa zic.

SOCRATE Dar ce este de fapt acordul acela despre care vorbeşti, asupra căror lucruri poartă el şi ce artă ni-l asigură? O aceeaşi artă este pusă oare în joc în cazul statului şi al individului, cînd e vorba de tine însuţi şi e vorba de un altul?

ALCIBIADE Pesemne că da.

SOCRATE Atunci care este această artă? Nu pregeta a răspunde, ci străduieşte-te să-mi spui. e

ALCIBIADE Eu cred că este vorba despre acea iubire şi armonie care îl pun în acord pe un fiu cu părinţii săi iubitori, pe frate cu frate, precum şi soţie cu bărbat.

SOCRATE Eşti de părere, Alcibiade, că bărbatul cu soţia s-ar putea pune de acord privitor la torsul lînii, el nepriceput fiind iar dînsa pricepîndu-se?

ALCIBIADE Fireşte că nu.

SOCRATE Dar nici măcar nu e necesar, întrucît această îndeletnicire este a femeilor.

ALCIBIADE Aşa e.

127 a SOCRATE Dar privitor la arta oşteanului, pe care ea n-a deprins-o, femeia s-ar putea armoniza cu soţul ei?

ALCIBIADE Nu, desigur.

SOCRATE De astădată, vei spune pesemne că aceasta este o specialitate bărbătească.

ALCIBIADE Asta şi spun.

SOCRATE Prin urmare, după cuvîntul tău, unele rosturi sînt ale femeii, altele însă ale bărbatului.

ALCIBIADE Cum să nu.

SOCRATE Prin urmare, nu tocmai pe ele se reazemă acordul dintre soţi.

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Şi, în consecinţă, nici prietenia, de vreme ce prin prietenie înţelegeam acest acord.

ALCIBIADE Este evident că nu.

SOCRATE În consecinţă, nu întrucît femeile îşi văd de rosturile lor proprii sînt ele îndrăgite de către soţi.

b ALCIBIADE S-ar părea că nu.

SOCRATE Ca atare, nici bărbaţii nu sînt îndrăgiţi de către soaţele lor întrucît îşi văd de propriile lor rosturi.

ALCIBIADE Nu.

SOCRATE Dar, la rîndul lor, cetăţile nu sînt bine diriguite tocmai atunci cînd fiecare îşi vede de rosturile sale?

ALCIBIADE Sînt convins de aceasta, Socrate.

SOCRATE Ce spui? Tocmai cînd lipseşte acea prietenie a cărei ivire şi numai ea — cum afirmam — face ca cetăţile să fie bine diriguite?

ALCIBIADE Dar mi se pare că prietenia ia fiinţă în sînul
c lor tocmai mulţumită faptului că fiecare îşi vede de rosturile sale.

SOCRATE Înainte cel puţin nu erai tot de această părere; în momentul de faţă însă, cum vezi tu că stau lucrurile? Oare prietenia apare cînd nu apare acordul? Ori încape acord în privinţa unor lucruri pe care unii le ştiu iar alţii nu?

ALCIBIADE Cu neputinţă.

SOCRATE Dar cînd toţi îşi văd de rosturile lor, urmează ei calea dreptăţii sau a nedreptăţii?

ALCIBIADE Urmează calea dreptăţii. Cum s-ar putea altfel?

SOCRATE Iar cînd cetățenii urmează înăuntrul unui stat calea dreptății oare nu se încheagă între ei o prietenie?

ALCIBIADE Ai dreptate, lucrul acesta mi se pare de asemenea necesar.

SOCRATE Atunci cum definești această prietenie sau cădere d
de acord, în vederea căreia se cuvine să fim buni cunoscători și buni îndrumători, spre a deveni oameni buni? Eu unul nu sînt în stare să pricep nici ce este ea și nici la cine o afli; în adevăr, din vorbele tale reiese cînd că e, cînd că nu e de găsit la unii și aceiași oameni.

ALCIBIADE În numele zeilor, Socrate, nici eu nu mai știu ce vorbesc și tare mă tem că de mult îmi ascundeam mie însumi că sînt de deplîns.

SOCRATE N-ai voie să te descurajezi! Dacă resimțeai
aceasta pe la cincizeci de ani, ți-ar fi fost anevoie să te mai e
îngrijești de tine însuți; vîrsta ta de acum este însă tocmai cea potrivită spre a-ți da seama de felul cum stau lucrurile.

ALCIBIADE Iar dacă îmi dau seama, ce e de făcut, Socrate?

SOCRATE Să răspunzi la întrebări, Alcibiade, căci așa făcînd — dacă e cazul să dai crezare întrucîtva și prevestirii mele —, amîndoi cu voia Zeului, vom deveni mai buni.

ALCIBIADE Așa va fi, întrucît voi răspunde.

SOCRATE Prea bine! Spune-mi deci ce înseamnă îngriji-
rea de sine însuși, ca nu cumva să ne amăgim și, cum se 128 a
întîmplă adesea, să ne închipuim doar că ne îngrijim de noi. Așadar, cînd se îngrijește omul chiar de sine? Oare îngrijindu-se de cele ce-i aparțin se îngrijește el și de sine?

ALCIBIADE Mie, cel puțin, așa îmi pare.

SOCRATE Dar cînd un om se îngrijește de picioarele sale? Oare cînd se îngrijește de cele ce aparțin picioarelor sale?

ALCIBIADE Nu pricep.

SOCRATE Nu admiți că există ceva ce aparține mîinii? Spre pildă, ai putea afirma că inelul ține de altceva din om decît de deget?

ALCIBIADE Firește că nu.

SOCRATE Iar încălțămintea nu e a piciorului, în același fel?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar veşmintele şi vălurile nu aparţin, în acelaşi chip, restului corpului?

b ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Dar atunci cînd ne îngrijim de încălţăminte, ne îngrijim şi de picioare?

ALCIBIADE Nu prea înţeleg, Socrate.

SOCRATE Cum aşa, Alcibiade? Nu vorbeşti şi tu de ceva ce se cheamă buna îngrijire a unui anumit lucru?

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Însă cînd cineva face un anumit lucru cît mai bine, nu numeşti aceasta o bună îngrijire?

ALCIBIADE Ba da!

SOCRATE Însă ce meşteşug produce cît mai bine încălţămintea?

ALCIBIADE Cizmăria.

SOCRATE Prin mijlocirea cizmăriei ne îngrijim aşadar de încălţăminte?

c ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar de picior ne îngrijim tot prin mijlocirea cizmăriei? Sau prin mijlocirea a ceea ce aduce picioarele la o stare mai bună?

ALCIBIADE Prin mijlocirea aceleia din urmă.

SOCRATE Dar tot arta aceea este aducătoare de mai bine şi pentru restul corpului; nu-i aşa?

ALCIBIADE Cred şi eu!

SOCRATE Nu este ea gimnastica?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Aşadar, prin mijlocirea gimnasticii noi ne în-
d grijim de picior, iar prin mijlocirea cizmăriei de cele ce aparţin piciorului?

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Tot astfel, prin mijlocirea gimnasticii ne îngrijim de corp, iar prin mijlocirea ţesutului şi a celorlalte îndeletniciri — de bunuri ce aparţin corpului. Nu-i aşa?

ALCIBIADE Întru totul.

SOCRATE Prin urmare, una este iscusinţa prin care ne îngrijim de fiecare lucru în sine, şi alta — iscusinţa prin care ne îngrijim de tot ce aparţine acelui lucru.

ALCIBIADE Pare evident.

SOCRATE Îngrijindu-te de cele ce-ți aparțin, te îngrijești, prin urmare, și de tine însuți?

ALCIBIADE Nicidecum.

SOCRATE Precum s-ar părea deci, arta prin care cineva se poate îngriji de sine însuși nu e una și aceeași cu arta ce are în grijă numai cele ce îi aparțin lui.

ALCIBIADE Pare evident.

SOCRATE Spune-mi însă: în ce fel ne-am putea îngriji de noi înșine?

ALCIBIADE N-am ce să spun.

SOCRATE Dar cel puțin am căzut de acord că nu în felul e
în care facem ca un oarecare lucru de-al nostru să se afle într-o cît mai bună stare, ci în felul în care noi înșine ne facem mai buni.

ALCIBIADE E adevărat ce spui.

SOCRATE Dar am ajunge să știm care este meșteșugul făuririi unei încălțăminți mai bune, dacă nu am avea cunoștință de încălțăminte însăși?

ALCIBIADE Cu neputință.

SOCRATE Tot așa, n-am ajunge să știm ce artă este făuritoare de inele cît mai bune, dacă n-am ști ce este un inel.

ALCIBIADE Adevărat.

SOCRATE În acest caz: am putea ști ce artă ne face mai buni în sine, dacă nu știm ce sîntem noi înșine?

ALCIBIADE Cu neputință.

SOCRATE Dar oare ușor îți cade a te cunoaște pe tine însuți, 129 a
iar cel ce a înscris acest îndemn pe frontispiciul templului de la Pytho era un om de rînd, sau trudnică este această cunoaștere și nu stă la îndemîna oricui?

ALCIBIADE Eu, Socrate, de multe ori am găsit că stă la îndemîna oricui, iar de multe ori că este nespus de anevoioasă.

SOCRATE Dar, Alcibiade, fie că este lesnicioasă această cunoaștere, fie că nu, în ce ne privește, lucrurile stau după cum urmează: cunoscînd acel lucru am cunoaște degrabă îngrijirea pe care trebuie să ne-o acordăm nouă înșine, iar necunoscîndu-l nu am putea să ne îngrijim de noi.

ALCIBIADE Așa este.

b SOCRATE Spune-mi deci în ce chip ar putea fi aflat însuşi acest lucru. Pentru că astfel vom descoperi imediat ce sîntem noi înşine; iar cît timp sîntem în necunoaşterea sa ne-ar fi cu neputinţă.

ALCIBIADE E drept ce spui.

SOCRATE Atunci ia aminte, în numele Zeului: Cu cine discuţi acum? Oare nu cu mine?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar eu discut cu tine?

ALCIBIADE Cu mine.

SOCRATE Nu Socrate este cel ce vorbeşte?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Iar Alcibiade, cel ce ascultă?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar nu vorbeşte Socrate punînd în joc cuvîntul?

c ALCIBIADE Şi dacă?

SOCRATE Recunoşti însă că a vorbi şi a te folosi de cuvînt este cumva acelaşi lucru.

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Cel ce se foloseşte şi ceea ce este folosit nu sînt însă lucruri deosebite?

ALCIBIADE În ce sens?

SOCRATE De pildă, cizmarul croieşte ajutîndu-se de cuţit, sulă şi alte unelte.

ALCIBIADE Aşa e.

SOCRATE Prin urmare cel care croieşte şi se foloseşte de ceva se deosebeşte de lucrurile folosite de el atunci cînd croieşte?

ALCIBIADE Cum să nu.

SOCRATE Oare nu tot aşa, cele prin care un citharist ajunge atunci să cînte se vor fi deosebind de citharistul însuşi?

ALCIBIADE Desigur.

d SOCRATE Tocmai aceasta întrebam adineauri: dacă cel ce foloseşte şi ceea ce este folosit par să se deosebească întotdeauna.

ALCIBIADE Par să se deosebească.

SOCRATE Dar atunci, ce să spunem despre cizmar? Meştereşte el numai cu sculele sale, sau şi cu mîinile sale?

ALCIBIADE Şi cu mîinile sale.

SOCRATE Le foloseşte aşadar şi pe ele?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Dar nu se foloseşte şi de ochii săi atunci cînd croieşte?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Şi n-am admis că cel ce foloseşte se deosebeşte de cele folosite?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Cizmarul şi citharistul sînt deci altceva decît mîinile şi ochii cu care ei lucrează? e

ALCIBIADE Evident.

SOCRATE Şi omul, nu se foloseşte el de întregul său corp?

ALCIBIADE Desigur.

SOCRATE Dar cel ce foloseşte şi lucrurile de care se foloseşte nu se deosebeau?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Vasăzică, omul este altceva decît propriul său corp?

ALCIBIADE S-ar părea.

SOCRATE Atunci ce este omul?

ALCIBIADE Nu ştiu să spun.

SOCRATE Dar cel puţin ştii că este cel ce are în folosinţă corpul.

ALCIBIADE Aşa e.

SOCRATE Însă se foloseşte de corp altul decît sufletul? 130 a

ALCIBIADE Nu altul.

SOCRATE Diriguindu-l, aşadar?

ALCIBIADE Da.

SOCRATE În orice caz, cred că nimeni nu contestă încă un lucru.

ALCIBIADE Ce lucru?

SOCRATE Că omul este una din acestea trei.

ALCIBIADE Care anume?

SOCRATE Sufletul, corpul sau, în sfîrşit, întrunirea lor, adică întregul.

ALCIBIADE Cum să nu!

SOCRATE Însă am admis tocmai că omul este cel ce comandă corpului.

b ALCIBIADE Am admis.

SOCRATE Dar oare însuşi corpul îşi comandă sieşi?

ALCIBIADE Nicidecum.

SOCRATE Într-adevăr, spuneam că el este cel diriguit.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Deci efectiv nu el ar fi ceea ce căutăm.

ALCIBIADE S-ar părea că nu.

SOCRATE Nu cumva întregul ce rezultă din întrunire diriguieşte corpul, şi tocmai el va fi fiind omul?

ALCIBIADE S-ar putea, desigur.

SOCRATE Cîtuşi de puţin! Într-adevăr, dacă nu diriguieşte una din părţi, nu e cu putinţă în nici un chip ca diriguitor să fie întregul.

ALCIBIADE Ai dreptate.

c SOCRATE Întrucît însă omul nu este nici numai corp şi nici întrunire laolaltă, nu mai rămîne, cred eu, decît ca omul însuşi să nu fie nimic; sau, dacă totuşi este ceva, să rezulte cum că nu e altceva decît suflet.

ALCIBIADE Aşa e, întru totul.

SOCRATE E nevoie să ţi se dovedească mai limpede că omul este numai suflet?

ALCIBIADE Ba, pe Zeus, demonstraţia mi se pare îndestulătoare!

SOCRATE Pentru noi este suficientă, ca potrivindu-se, chiar dacă nu este prea riguroasă; lucrul acesta îl vom cunoaşte sigur abia cînd vom descoperi ceea ce acum am lăsat la
d o parte, fiindcă ar fi cerut o cercetare anevoioasă.

ALCIBIADE Despre ce anume este vorba?

SOCRATE Despre ceea ce s-a spus adineauri cam tot în felul acesta: că mai întîi trebuie cercetat lucrul în el însuşi[64]. Acum însă, în locul lucrului însuşi am cercetat ce este fiecare element în parte, şi poate că aceasta este de ajuns; într-adevăr, va trebui să recunoaştem că nimic nu este mai presus în noi înşine, decît sufletul.

ALCIBIADE Nimic, desigur.

SOCRATE Vasăzică avem un bun temei să considerăm că amîndoi ne împărtăşim unul de la altul, suflet de la suflet, folosind cuvintele.

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Dar tocmai aceasta era ceea ce îţi spuneam e
înainte: că Socrate îi grăieşte lui Alcibiade, folosindu-se de cuvinte şi adresîndu-se nu chipului tău, cum s-ar părea, ci lui Alcibiade însuşi, adică sufletului tău.

ALCIBIADE Aceasta este şi părerea mea.

SOCRATE Aşadar, cel ce porunceşte: „cunoaşte-te pe tine însuţi" — sufletul ne îndeamnă să ni-l cunoaştem.

ALCIBIADE S-ar părea. 131 a

SOCRATE Cel ce ia cunoştinţă, vasăzică, de ceva de ordin corporal, a cunoscut ceva de-al său, însă nu pe sine însuşi.

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Aşadar, medicul nu se cunoaşte pe sine în măsura în care este medic, şi tot astfel nici gimnastul, în măsura în care este gimnast.

ALCIBIADE Aşa se pare.

SOCRATE Iar plugarii şi ceilalţi meşteşugari mai au mult pînă să ajungă a se cunoaşte pe ei înşişi. Aceştia nici măcar cele ce le aparţin nu şi le cunosc, pe cît se pare, ci, potrivit meşteşugurilor pe care le exercită, sînt încă şi mai departe de cele proprii; în adevăr, ei cunosc cele corporale şi care slujesc la îngrijirea corpului. b

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Vasăzică, dacă înţelepciunea stă în a te cunoaşte pe tine însuţi, nici unul dintre cei pomeniţi nu este înţelept potrivit îndeletnicirii sale.

ALCIBIADE Şi eu cred că nu este.

SOCRATE Dar tocmai de aceea sînt considerate aceste îndeletniciri a fi de rînd şi nevrednice să fie deprinse de omul superior.

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Aşadar, încă o dată, cel ce îşi cultivă statornic corpul, de ceva de-al lui se îngrijeşte, dar nu de sine însuşi.

ALCIBIADE Se poate.

SOCRATE Dar cel care are grijă de avuţii nu se îngrijeşte nici de sine însuşi, nici de cele ale sale, ci se află încă şi mai departe de ele.

ALCIBIADE Aceasta este şi părerea mea. c

SOCRATE Astfel, agonisitorul de bogăţii nu-şi mai vede nici măcar de cele ale sale.

ALCIBIADE E adevărat.

SOCRATE Aşadar, dacă cineva s-a îndrăgostit de corpul lui Alcibiade, nu pe Alcibiade însuşi l-a îndrăgit, ci [pe] unul din bunurile lui Alcibiade.

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Cine te-a îndrăgit pe tine, iubeşte însă sufletul tău?

ALCIBIADE Rezultă cu necesitate din discuţia noastră.

SOCRATE Oare cel ce-ţi îndrăgeşte corpul nu se depărtează de el, cînd nu mai e în floare?

ALCIBIADE Se pare că da.

SOCRATE Însă cel ce-ţi îndrăgeşte sufletul nu se îndepăr-
d tează de acesta atîta timp cît îl vede aspirînd spre mai bine.

ALCIBIADE Cum e şi firesc!

SOCRATE Iată, eu sînt cel ce nu se depărtează de tine, ci rămîne atunci cînd trupul tău conteneşte a mai înflori şi ceilalţi te-au părăsit.

ALCIBIADE Şi bine faci, Socrate; ci să nu te depărtezi.

SOCRATE Străduieşte-te deci să fii cît mai frumos.

ALCIBIADE Mă voi strădui.

e SOCRATE Prin urmare, iată cum se prezintă lucrurile în cazul tău: pe cît se pare, nu a existat şi nu există îndrăgostit de-al lui Alcibiade, fiul lui Clinias, în afară de unul singur, vrednic la rîndu-i de a fi iubit — iar acela este Socrate, fiul lui Sophroniscos şi al Phainaretei.

ALCIBIADE Aşa este.

SOCRATE Îmi spuneai că ţi-am luat-o numai cu puţin înainte cînd m-am adresat ţie, deoarece tu însuţi aveai de gînd să mă întîmpini, dorind să afli cum se face că numai eu nu mă îndepărtez de tine.

ALCIBIADE Aşa era, într-adevăr.

SOCRATE Ei bine, motivul este că eu singur eram iubitor al tău, pe cînd toţi ceilalţi erau iubitorii unor bunuri de-ale tale; dar însuşirile tale se scutură de floare, pe cînd tu
132 a abia începi să înfloreşti. Iar acum, dacă nu te vei lăsa smintit de poporul atenienilor şi nu te vei strica, eu nu te voi părăsi. Căci lucrul de care efectiv mă tem cel mai mult este ca nu cumva devenind prieten al poporului să te laşi

smintit de el. În fapt, mulți atenieni, și nu de rînd, au pățit aceasta înaintea ta. Ce e drept, este „frumos la înfățișare neamul mîndrului Erechteu"[65], dar se cuvine să-l privești în toată goliciunea lui; ia-ți deci măsura de prevedere pe care ți-o sugerez.

ALCIBIADE Ce măsură?

SOCRATE Pregătește-te mai întîi, norocosule, învață cele b
ce se cuvin învățate și fără de care să nu purcezi în viața politică, pentru ca, avînd antidotul cu tine, să fii ferit de vreun rău.

ALCIBIADE Vorbele tale îmi par pline de miez, Socrate; caută să-mi deslușești însă în ce chip ne-am putea îngriji de noi înșine.

SOCRATE La atîta măcar a ajuns discuția noastră de mai înainte: căzusem întrucîtva de acord cu privire la ceea ce sîntem, din teama ca nu cumva să ne înșelăm și, fără a ne da seama, să avem grijă de altceva, nu de noi înșine.

ALCIBIADE Întocmai.

SOCRATE Iar după aceea am convenit că sufletul trebuie c
să ni-l îngrijim și că la acesta trebuie să luăm aminte.

ALCIBIADE Evident.

SOCRATE Grija corpurilor și a bogățiilor s-o lăsăm însă în seama altora.

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Dar în ce chip vom putea cunoaște lucrul acesta cît mai lămurit? Se pare, într-adevăr, că dacă-l vom cunoaște, ne vom cunoaște pe noi înșine. În numele zeilor, oare să nu fi înțeles noi inscripția aceea cu vorbe înțelepte de la Delfi, de care aminteam înainte?

ALCIBIADE La ce te gîndești, spunînd acestea, Socrate?

SOCRATE Îți voi destăinui ce presupun eu că ne spune și d
ne povățuiește această inscripție. Se prea poate ca să nu găsim multe pilde pentru ea, afară doar dacă nu ne adresăm văzului.

ALCIBIADE Ce vrei să spui?

SOCRATE Ia gîndește-te și tu. Dacă inscripția ar grăi ochiului nostru ca unui om, îndemnîndu-l: „Privește-te pe tine însuți", — cum am putea tălmăci un atare sfat?

Oare nu în sensul ca ochiul să privească spre acel lucru în care, dacă s-ar privi, s-ar putea vedea pe sine însuşi?

ALCIBIADE Este vădit.

e SOCRATE Să reflectăm însă: încotro trebuie să privim spre a ne privi privirea şi pe noi înşine?

ALCIBIADE Evident, Socrate, că trebuie să privim înspre oglindă sau vreun alt obiect de acelaşi fel.

SOCRATE Aşa este. Dar ochiul prin mijlocirea căruia vedem, nu cuprinde el însuşi ceva asemănător?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Ai înţeles, aşadar, că înfăţişarea celui ce priveşte
133 a ochiul răsare în privirea opusă precum într-o oglindă, pe care o numim „pupilă"[66], ca fiind modelul în mic al privitorului.

ALCIBIADE E adevărat ce spui.

SOCRATE În alt ochi, aşadar, privindu-se, şi aţintindu-se în ce are acesta mai bun şi îl ajută să vadă — iată cum se poate vedea ochiul pe sine însuşi.

ALCIBIADE Este vădit.

SOCRATE Dar dacă ar privi către o alta din părţile omului sau spre vreun alt lucru, nu către acela cu care se potriveşte a fi asemenea, nu se va vedea pe sine însuşi.

b ALCIBIADE E adevărat.

SOCRATE Aşadar, spre a se vedea pe sine însuşi, către ochi se cade să privească ochiul şi către acel loc al său propriu în care este sădită virtutea ochiului; virtute care nu-i alta decît vederea, nu-i aşa?

ALCIBIADE Aşa este.

SOCRATE Dar atunci, iubite Alcibiade, dacă sufletul vrea să se cunoască pe sine, oare nu către suflet se cade a privi, şi nu mai cu seamă către acea aşezare a sa unde este sădită virtutea sufletului, înţelepciunea, precum şi către tot ce se potriveşte a fi asemenea lui?

ALCIBIADE Aceasta e şi părerea mea, Socrate!

c [SOCRATE Dar ce poate fi mai divin în suflet decît aşezarea cunoaşterii şi cugetării?

ALCIBIADE Nimic nu poate fi.

SOCRATE Această parte a sufletului, aşadar, se aseamănă cu ceva divin, iar acel ce priveşte şi cunoaşte tot ce e divin

într-însa — Zeul lăuntric și cugetarea[67] — se va cunoaște astfel și pe sine însuși în cel mai înalt grad posibil.

ALCIBIADE Este evident.

SOCRATE Oare nu pentru că, așa cum oglinzile sînt mai limpezi ca răsfrîngerea din adîncul ochiului, mai curate și mai strălucitoare, tot astfel și Zeul este mai curat și mai strălucitor decît tot ce-i mai bun în sufletul nostru?

ALCIBIADE Așa s-ar părea, Socrate.

SOCRATE Așadar, ațintindu-ne spre Zeu, vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omenești, întru a sufletului virtute, iar astfel ne vom vedea și ne vom cunoaște cît mai bine pe noi înșine.

ALCIBIADE Într-adevăr[68]]

SOCRATE Am admis, așadar, că a te cunoaște pe tine însuți înseamnă înțelepciune?

ALCIBIADE Întru totul.

SOCRATE În schimb, dacă pe noi înșine nu ne cunoaștem și dacă sîntem lipsiți de înțelepciune, mai putem oare cunoaște cele ce țin de noi, atît cele rele cît și cele bune?

ALCIBIADE Cum s-ar putea, Socrate?

SOCRATE De bună seamă că și ție îți pare cu neputință d
ca, necunoscîndu-l pe Alcibiade, cineva să știe că cele ale lui Alcibiade sînt tocmai ale acestuia.

ALCIBIADE Pe Zeus, e într-adevăr cu neputință!

SOCRATE Atunci, tot așa, ți se va fi părînd cu neputință să cunoaștem cele proprii, dacă nu ne cunoaștem pe noi înșine?

ALCIBIADE Într-adevăr, cum ar fi cu putință?

SOCRATE Dar dacă nu cunoaștem nici ce-i al nostru cu atît mai puțin vom cunoaște ceea ce ține de ce este de-al nostru.

ALCIBIADE Așa reiese.

SOCRATE Prin urmare, ne-am cam pripit adineauri cînd am admis că există oameni care pe sine înșiși nu se cunosc, dar își cunosc cele proprii, sau cele ce revin celor proprii. S-ar părea, în adevăr, că înțelegerea tuturor acestora — a ta însuți, a celor ale tale și a tot ce ține de ale tale e
— cade în seama uneia și aceleiași arte.

ALCIBIADE Se poate.

SOCRATE Potrivit însă celor spuse, cel ce nu-și cunoaște cele proprii n-ar putea cunoaște nici pe cele ale altora.

ALCIBIADE Într-adevăr.

SOCRATE Dar dacă nu cunoaște pe cele ale altora, nu va cunoaște nici rosturile cetăților.

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Un atare bărbat n-ar putea fi deci un om politic.

ALCIBIADE Sigur că nu.

SOCRATE Dar nici un administrator.

134 a ALCIBIADE Sigur că nu.

SOCRATE Și el singur nu va ști ce face.

ALCIBIADE Într-adevăr, nu va ști.

SOCRATE Dar neștiutorul, nu va cădea în greșeală?

ALCIBIADE De bună seamă.

SOCRATE Greșind însă, nu se va purta el rău, atît în viața particulară cît și în viața publică?

ALCIBIADE Cum să nu.

SOCRATE Iar purtîndu-se rău, nu va fi nefericit?

ALCIBIADE Nu încape vorbă.

SOCRATE Dar aceia cu care el se poartă așa?

ALCIBIADE Și aceia.

SOCRATE Prin urmare nu poate fi fericit cineva decît dacă este chibzuit și bun.

b ALCIBIADE Nu poate.

SOCRATE Oamenii răi, așadar, sînt nefericiți.

ALCIBIADE Nu încape discuție.

SOCRATE Așadar, omul care a strîns bogății nu scapă nici el de nenorocire; scapă numai cel cuminte.

ALCIBIADE Este evident.

SOCRATE Așadar, Alcibiade, nu de ziduri, nu de corăbii și arsenale, nici de popor numeros și pămînturi întinse e nevoie pentru propășirea cetăților, ci numai virtutea să nu lipsească.

ALCIBIADE Chiar așa este.

SOCRATE Dacă vrei cu adevărat să te ocupi bine și frumos
c de treburile statului, îngrijește-te să insufli virtute cetățenilor.

ALCIBIADE Cum altfel?

SOCRATE Dar ar putea cineva să insufle ceea ce lui însuși îi lipsește?

ALCIBIADE Chiar, cum ar putea?

SOCRATE Se cade așadar ca mai întîi virtutea s-o dobîndești tu însuți, sau s-o dobîndească oricine altul, doritor să dispună și să se îngrijească nu numai de sine însuși și de treburile sale particulare dar și de cetate, precum și de treburile cetății.

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Așadar, nu îngăduința, nu dreptul de a lucra după bunul plac trebuie să le cauți, pentru tine și pentru cetate, ci dreptatea și înțelepciunea[69].

ALCIBIADE Este evident.

SOCRATE În adevăr, urmînd în faptele voastre calea d
dreptății și înțelepciunii, veți lucra, și tu și orașul, pe placul Zeului.

ALCIBIADE E și firesc.

SOCRATE Și, totdeodată, cum spuneam înainte, veți lucra cu ochiul ațintit la tot ce este divin și plin de lumină[70].

ALCIBIADE Este vădit.

SOCRATE Ci, privind într-acolo, vă veți zări și cunoaște pe voi înșivă, precum și tot binele vostru.

ALCIBIADE Așa este.

SOCRATE Veți lucra așadar cum e drept și prielnic.

ALCIBIADE Așa este.

SOCRATE Iar dacă veți lucra astfel, voiesc a mă pune e
chezaș că veți fi fericiți.

ALCIBIADE Și vei fi un chezaș vrednic de toată încrederea!

SOCRATE Mergînd însă pe calea nedreptății și avînd ochiul ațintit la ceea ce n-are parte de Zeu și lumină, veți lucra, cum e și firesc, în chip potrivnic, iar pe voi înșivă nu vă veți cunoaște.

ALCIBIADE Așa s-ar părea.

SOCRATE Dar, iubite Alcibiade, aceluia care are puterea să facă orice, după bunul lui plac, minte însă neavînd, ce e firesc să i se întîmple — fie că e vorba de un ins, ori de o cetate întreagă? Spre pildă, dacă un bolnav ar avea îngăduința să facă orice îi trece prin cap, fără să aibă vreo 135 a

pricepere medicală, tiranizîndu-se pe sine și nelăsîndu-se domolit, care va fi urmarea? Nu se înțelege de la sine că își va distruge astfel trupul?

ALCIBIADE Ai dreptate.

SOCRATE Dar dacă un om lipsit de priceperea și virtutea cîrmaciului ar avea îngăduința să facă tot ce crede de cuviință pe bordul unei corăbii, îți dai seama ce s-ar întîmpla cu el și cu tovarășii săi de călătorie?

ALCIBIADE Îmi dau seama; s-ar prăpădi cu toții.

SOCRATE Deci tot așa, în sînul unui stat, oricîte răspun-
b deri sau puteri ar avea cei lipsiți de virtute, nu sînt sortiți să facă răul?

ALCIBIADE Neapărat.

SOCRATE Prin urmare, nu puterea tiranică trebuie s-o cauți, nobile Alcibiade, pentru tine sau pentru cetate, dacă vreți să aveți parte de fericire, ci virtutea.

ALCIBIADE E adevărat ce spui.

SOCRATE E mai bine, așadar, nu numai pentru un copil, ci și pentru un om în toată firea să se lase condus de către cel mai bun decît dînsul, decît să conducă el însuși, dacă nu e înzestrat cu virtute.

ALCIBIADE Este evident.

SOCRATE Dar ceea ce este mai bun nu e oare și mai frumos?

ALCIBIADE Ba da.

SOCRATE Iar ceea ce are parte de mai multă frumusețe nu trebuie pus mai presus?

c ALCIBIADE Cum să nu?

SOCRATE Atunci se cuvine ca omul supus răului să fie sclav. E mai bine doar!

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Căci lipsa de virtute se potrivește unui sclav.

ALCIBIADE Evident.

SOCRATE Iar virtutea este pe potriva omului liber.

ALCIBIADE Da.

SOCRATE Nu se cuvine așadar să fugim, prietene, de sclavia aceea josnică?

ALCIBIADE Hotărît, Socrate!

SOCRATE Dar îți dai tu seama de starea în care te afli acum? — Este ea demnă de un om liber, sau nu?

ALCIBIADE Cred că îmi dau seama cît se poate de bine.

SOCRATE Știi tu însă în ce chip vei scăpa de starea în care te găsești, o stare căreia nici nu-i vom spune pe nume, față cu un bărbat atît de falnic?

ALCIBIADE Știu. d

SOCRATE În ce chip?

ALCIBIADE De vei vrea tu, Socrate.

SOCRATE N-ai vorbit cum se cuvine, Alcibiade.

ALCIBIADE Dar cum se cuvine, Socrate?

SOCRATE În felul acesta: de va fi vrerea Zeului.

ALCIBIADE Asta și spun. Dar pe deasupra mai spun că s-ar putea să ne schimbăm rolurile, Socrate, eu luînd rolul tău, iar tu pe al meu; începînd de astăzi, nu va fi chip să mă dezlipesc de tine, ci voi fi însoțitorul tău, așa cum un pedagog își supraveghează copilul, iar cel însoțit ca un copil vei fi tu.

SOCRATE Dacă este așa, alesul meu prieten, iubirea mea e
nu se va deosebi cu nimic de cea a berzei, de vreme ce, insuflîndu-ți o iubire înaripată, voi primi apoi de la ea alinare[71].

ALCIBIADE Dar chiar așa este, iar din această clipă voi începe să mă îngrijesc de rostul dreptății.

SOCRATE Aș vrea să te văd stăruind; mă prinde însă o teamă grozavă — nu din neîncredere în firea ta, ci văzînd puterea Cetății — ca nu cumva să nu ne biruiască ea, pe unul ca și pe celălalt.

NOTE

[1] Dialogul mai este numit și „Primul Alcibiade" spre a-l deosebi de un alt dialog, de autenticitate incertă, avînd aceiași protagoniști și purtînd denumirea de „Alcibiade secund". În ipoteza că acest al doilea dialog aparține lui Platon, el a fost scris totuși înaintea „Primului Alcibiade", a cărui autenticitate — contestată cu decenii în urmă de unii filologi germani — nu mai suscită astăzi dubii.

Specialiștii situează data scrierii acestui dialog la începutul secolului al IV-lea, în perioada șederii lui Platon la Megara, unde înflăcăratul discipol al lui Socrate se expatriase voluntar după moartea învățătorului (399).

[2] Subtitlul — care nu-i aparține lui Platon însuși — se referă la una din chestiunile dezbătute de Socrate: Ce este omul? (129 e) — și care capătă răspunsul tipic idealist că omul „nu e altceva decît suflet" (130 c).

[3] Metoda maieutică, utilizată de Socrate, fiul moașei Phainarete, constă în a „moși" adevărul de la interlocutor, care, condus prin întrebări abile, ajunge să dea răspuns unor chestiuni ale căror soluții îi apăreau ca necunoscute.

[4] Alcibiade este fiul lui Clinias, aristocrat atenian din neamul Eupatrizilor; Clinias a căzut în bătălia de la Coroneea (446 î.e.n.) dintre Atena și coaliția spartano-beoțiană, cînd fiul său avea patru ani. Fratele lui Alcibiade se numea de asemenea Clinias.

[5] După cum se știe, „daimonul" despre care obișnuia să vorbească Socrate — drept care acuzatorii săi au pretins la proces că Socrate nu respectă zeii cetății și introduce totodată zei noi —, daimonul sau vocea lăuntrică exercita o acțiune pur negativă, oprindu-l pe Socrate de la anumite acte, fără a-l îndemna în schimb la vreunul.

[6] Trufia lui Alcibiade, trăsătură de caracter despre care vorbesc toți autorii antici, s-a manifestat încă din copilăria acestuia; a se

vedea, de exemplu, Plutarh, care relatează o serie de întîmplări în acest sens.

[7] Frumusețea și farmecul personal al lui Alcibiade i-au impresionat pe contemporani și, într-o lume în care aparența fizică era o valoare primordială, au contribuit în însemnată măsură la succesele politice repurtate de Alcibiade.

[8] Dinomacha, mama lui Alcibiade, se trăgea din neamul Alcmeonizilor și era nepoata reformatorului Clistenes, cel care — după răsturnarea tiraniei Pisistratizilor — a lărgit considerabil cadrul democrației ateniene, dîndu-i forma sa clasică.

[9] Pericle, renumitul om politic care personifică mai mult ca oricare altul măreția Atenei în secolul ei de aur, era înrudit cu Alcibiade, prin mama acestuia.

[10] Atenienii deveneau majori și căpătau dreptul de a intra în adunarea poporului, și astfel în viața politică, la 20 de ani; acțiunea dialogului se petrece deci prin 430.

[11] Așa cum ne-o prezintă hiperbolic Platon, ambiția lui Alcibiade anticipează în mod profetic, s-ar putea spune, planurile unui Alexandru Macedon.

[12] În *Menon* și în alte dialoguri de mai tîrziu, Socrate va fi pus de Platon să demonstreze că unele adevăruri nu sînt nici căpătate prin cercetare din propric inițiativă, nici prin instrucție, ci sînt „rememorate" de sufletul omului, care a avut acces, înainte de naștere, la lumea Ideilor. Mai realistă, poziția lui Socrate din dialogul de față constituie unul din indiciile care atestă că dialogul a fost scris de Platon în tinerețe, înainte de a fi preluat învățătura pitagoreică a rememorării.

[13] Elemente esențiale ale educației tinerilor atenieni; instrucția muzicală și pregătirea fizică ocupau în cadrul ei un loc de seamă. Socrate va releva insuficiența acestei educații.

[14] Flautul era un instrument mai puțin „aristocratic" decît instrumentele din familia citharei (cithara propriu-zisă, lira și altele), cărora li se acorda preferință, în cadrul educației muzicale a tinerilor de elită.

[15] „πῶς ἄν ὀρθῶς γράφοιεν": adică atunci cînd deliberează asupra *ortografiei.*

[16] „περὶ κρουμάτων ἐν λύρᾳ": Pasajul poate fi interpretat ca referindu-se atît la numărul corzilor lirei (existau instrumente de mai multe tipuri), cît și la modul de a cînta, prin atingerea corzilor cu plectrul.

[17] περὶ παλαισμάτων — s-ar mai putea traduce prin „exercițiile din palestre".

[18] περὶ μαντικῆς: adică asupra unei chestiuni legate de consultarea prezicătorilor, a oracolului de la Delfi, etc. Se știe că atenienii, și în genere elenii, recurgeau des la sfaturi oraculare, cînd era vorba de adoptarea unei decizii.

[19] ὁ παιδοτρίβης: este vorba de „pedotrib", nu simplu gimnast, ci profesor de gimnastică, maestru ce îndrumă în palestră exercițiile fizice ale copiilor.

[20] Cuvîntul pe care l-am tradus prin „neajuns" nu este altul decît πάθημα — acțiune îndurată de cineva din partea altora — care a dat și „patimă".

[21] Este o constatare realistă, care vizează conduita obișnuită a omului politic; Socrate reclamă însă ca atunci cînd cineva afirmă că are dreptate, această aserțiune să se sprijine pe cunoașterea efectivă a ceea ce este drept și să corespundă unei practici în spiritul dreptății.

[22] ὀν γάρ νόμιμον — nu este conform legii, în cazul de față, mai ales celei morale: adică *nu se cade*.

[23] Într-adevăr, acest zeu ocrotitor al prieteniei este chiar Zeus. Jurămîntul pronunțat de Socrate urmează formula rituală.

[24] περὶ τῶν δικαιῶν καὶ ἀδίκῶν — literal: „despre cele drepte și nedrepte".

[25] Conștiința propriei tale ignoranțe este socotită de Socrate drept o condiție prealabilă esențială a demersului cognitiv.

[26] Jocul cu arșice era practicat cu dexteritate la greci din cele mai vechi timpuri. În *Iliada* (cap. XXIII, versurile 85 și urm.) găsim o aluzie la pasiunile pe care le dezlănțuia acest joc: *Știi că pe-al lui Amphidamas fecior am ucis din prostie / Dar pe nevrute, fiind supărat după jocul de-arșice* (trad. G. Murnu). De aceea, invocarea lui de către Socrate, în contextul discuției despre dreptate și nedreptate, nu va fi fost receptată de cititorul din antichitate ca un exemplu de tot copilăresc.

[27] A se vedea nota 12.

[28] Jocul cu zaruri — τὰ πεττευτικά — era de asemenea o distracție favorită a grecilor, care vedeau în ea o adevărată artă (a se vedea, chiar la Platon, în acest sens: *Gorgias*, 450 d; vezi și *Charmides*, 174 b și *Statul*, 333 b și 374 c).

[29] Premisă contestabilă, în cazul general: experiența ne arată, dimpotrivă, că specialiștii cei mai autorizați sînt și ei în măsură să poarte controverse în chestiunile ce țin de competența lor; controversele lor vor avea pur și simplu alt caracter decît cele purtate de neștiutori. În cazul dat, însă, Socrate nu se înșela afirmînd că puțini sînt știutorii dreptății.

[30] Acest pasaj (pînă la 112 a) este unul din primele texte din istoria științei care ridică, neexplicit, problema *competenței lingvistice*, față de care lingvistica de astăzi manifestă un interes viu. Vorbitorul unei limbi — arată Platon — știe, firește, ce desemnează un nume sau altul, cel puțin cînd este vorba de „om" sau „cal" sau alte exemple asemănătoare; aceasta nu înseamnă că este cunoscător în materie. Găsim aici deci — implicit — un început de distincție între aptitudinile lingvistice ale vorbitorului unei limbi și cunoștințele sale reale, „sintetice".

[31] Orice grec era știutor al poemelor homerice, nu pentru că le-ar fi citit, ci pentru că avea nenumărate prilejuri de a le auzi recitate. Cultura greacă, chiar în „secolul de aur", păstra un important element oral.

[32] În bătălia de la Tanagra (457 î.e.n.), atenienii au fost înfrînți de lacedemonieni.

[33] Euripide, *Hippolitos*, versul 352.

[34] Aici se încheie o primă parte a dialogului: Alcibiade este silit să-și decline competența în chestiunile în care urmează a-i sfătui pe atenieni.

[35] Teza susținută de Alcibiade este combătută vehement de către Socrate cu mai multe prilejuri (a se vedea în special *Gorgias* și *Statul*).

[36] Insula Peparethes, numită astăzi Skopilo, se află la nord-estul Eubeei.

[37] Paradigma cîrmaciului — ὁ κυβερνήτης — și a artei așa-zicînd „cibernetice" revine frecvent în dialogurile lui Platon.

[38] Ignoranța care se ignoră pe sine este periculoasă și moralmente reprobabilă.

[39] Socrate critică politicianismul demagogic, convins fiind, totodată, că democrația ateniană ar favoriza incompetența.

[40] Anaxagora, despre care se face mențiune aici, nu este altul decît renumitul filosof materialist, care profesa crearea lumii din haos prin acțiunea unei Rațiuni inerente lumii înseși (ὁ Νοῦς) ; acuzat de ateism a trebuit să plece din Atena, la o vîrstă înaintată, murind în exil; Pythoclides este un flautist, iar Damon un citharist (menționați de Platon în *Protagoras*, 316 e și *Statul*, II, 400 c și IV, 424 c), prieteni și sfătuitori versați în politică ai lui Pericle.

[41] Este vorba despre celebrul filosof eleat.

[42] Pythodor, fiul lui Isoloch, este menționat ca elev al lui Zenon, în *Parmenide*.

[43] Acest Callias a fost un general atenian.

[44] Ne aflăm în ajunul sau chiar la începutul războiului peloponeziac.

[45] Acest Midias, menționat de Aristofan în *Păsările* (versul 1297) și într-un fragment păstrat din opera poetului comic Platon, se bucura de o proastă reputație; prepelițele erau crescute, se pare, nu numai pentru carnea lor, ci și în vederea unui joc mult practicat de atenieni, care consta în a le doborî cu pietre.

[46] Eurysahes — erou legendar, născut la Salamina.

[47] Replica ironică a lui Socrate vizează poate împrejurarea că tatăl lui Socrate, Sophroniscos, era (după o sursă tardivă), cioplitor în piatră; sculptorii îl aveau ca patron pe cel dintîi sculptor, pe legendarul Dedal (constructorul faimosului labirint cretan), a cărui artă, se spunea, însuflețea statuile. După alți interpreți, în speță John Burnet, pasajul ar face aluzie doar la faptul că Socrate era din neamul Dedalizilor.

[48] Așa este numit în manuscrisele păstrate regele Artaxerxe.

[49] Eac: rege legendar al Salaminei.

[50] Și totuși, Alcibiade a sedus, în timpul șederii sale la Sparta pe soția regelui Agis, din care cauză a și trebuit să fugă de acolo. Platon idealizează rînduielile spartane care, cum arată și faptul de mai sus, începeau să decadă în epoca războiului peloponeziac.

[51] Cei patru pedagogi regali ar profesa cele patru virtuți capitale. Acest pasaj, poate nu în întregime autentic, concordă în linii mari cu informațiile din primul capitol al *Cyropediei* lui Xenofon cu privire la educația vlăstarelor aristocratice la perși.

[52] O mină cîntărea 618 gr. aur.

[53] Erchia este un dem attic. Un pletru este = cu 29,6 m.

[54] În realitate, Agis avea să domnească în Sparta începînd din 427—426, adică la cîțiva ani de la data prezumată a discuției dintre Socrate și Alcibiade.

[55] În această din urmă parte a dialogului Socrate va demonstra că adevărata îngrijire de sine este cunoașterea de sine, dat fiind că omul este numai suflet.

[56] A se compara cu 103 a—b, 105 d.

[57] ἡ ἐπιφάνεια — slavă, dar și revelație. Am optat pentru prima interpretare, care se leagă de dorința de glorie a lui Alcibiade. Nu este însă exclusă nici posibilitatea de a interpreta pasajul astfel: „și tot credința în el mă face să-ți spun că numai datorită mie și nimănui altcuiva acest Zeu ți se va revela".

[58] 'Αρετή — este virtute, în accepție morală, dar și, cu un cuvînt românesc mai vechi, vîrtute, adică tărie, merit, destoinicie. Discuția ce urmează dintre Socrate și Alcibiade alunecă de la primul sens, moral, la celălalt.

[59] πολιτεία — stat, republică.

[60] τέχνη κυβερνητική — „cibernetica". A se vedea și nota 37.

[61] χοροδιδασκαλία — ramură însemnată a pedagogiei muzicale la greci. Era știința dirijorului. Corul dădea o reprezentație dramatică, cînta și dansa, însoțit de flaut.

[62] Termenul este φιλία, acea prietenie care înseamnă totodată iubire, armonie, simpatie, adică antonimul urii și dezbinării. Discuția de mai jos trimite la *Lysis* și *Banchetul*, unde legătura dintre „filie" și „eros" pune în joc o dialectică subtilă a relațiilor dintre oameni și a autodesăvîrșirii.

[63] σπιθαμή — pe care l-am tradus prin „stînjen" este aproximativ jumătate dintr-un πῆχυς — un cot — care măsoară 0,46 m.

[64] αὐτὸ τὸ αὐτό. Sensul pasajului este destul de nesigur (nu se ştie, de altfel, dacă nu a fost interpolat mai tîrziu): poate fi vorba (deşi e improbabil) despre esenţa însăşi, sau despre „binele însuşi", sau despre necesitatea de a conduce analiza mai departe, deosebind în sufletul însuşi mai multe părţi.

[65] *Iliada*, II, 547 şi urm. povesteşte despre eroul atenian Erechteu şi educaţia sa: *Iată şi cei din Atena, cetatea cea bine zidită/Unde domnea Erechteu cel mare de suflet pe care/ Palas Atena-l crescu ca fiu al pămîntului rodnic/ Şi-l aşeză la-nchinat, după aceea-n bogatul ei templu, /Unde de dragu-i jertfesc, încheindu-se anul, feciorii/Atenieni o mulţime de miei timpurii şi de tauri/* (traducerea Murnu).

[66] Joc de cuvînt: κόρη, înseamnă pupila ochiului, dar şi „pupilă", în sensul de tînără fată, iar apoi, prin analogie, ,,păpuşă".

[67] θεόν τε καὶ φρόνησιν — literal: Zeul şi cugetarea; adăugirea cuvîntului „lăuntric" ni se pare necesară, pentru a lumina sensul pasajului. Este posibil că aceste două cuvinte au fost adaugate mai tîrziu, întrucît Olimpiodor nu le semnalează în comentariul său (secolul al VI-lea).

[68] Pasajul, de inspiraţie evident creştină, a fost interpolat din *Pregătirea evanghelică* a lui Eusebiu, episcop al Cesareei (secolul al IV-lea).

[69] σωφροσύνη — spre deosebire de σοφία — vizează înţelepciunea morală, chibzuinţa şi prevederea.

[70] Epitetul a fost adăugat, probabil, ulterior; el ar proveni, socot specialiştii, din aceeaşi sursă creştină căreia i se datorează pasajul interpolat semnalat mai sus.

[71] Grecii aveau legenda frumoasă că puii de barză îngrijesc de berzele bătrîne.

ΧΑΡΜΙΔΗΣ
CHARMIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Printre dialogurile de tinereţe ale lui Platon, *Charmides* prezintă două trăsături deosebite.

În primul rînd, trebuie subliniat că dialogul acesta este singurul, în afară de *Statul*, care pune în joc, cu un rol ce nu e episodic, rude apropiate ale lui Platon. Aceasta ne va îngădui prezentarea figurii istorice a lui Platon şi — în legătură cu poziţia lui politică faţă de Atena — datarea dialogului, precum şi fixarea cadrului exterior în care se desfăşoară acţiunea.

În ce priveşte a doua trăsătură, vom releva că dialogul valorifică un termen-cheie al culturii greceşti, cel de sophrosyne, ceea ce creează obligaţia unor dezvoltări deosebite faţă de introducerile la alte dialoguri, fiind vorba de un concept privilegiat al vieţii spirituale greceşti. Vom începe aşadar prin a pune în lumină situaţiile exterioare ale dialogului, spre a reda apoi semnificaţiile lui de adîncime, pe plan lingvistic, istoric şi în ultimă instanţă filosofic.

I. Personajele şi împrejurările dialogului

a) *Personaje — Familia lui Platon*

Persoanele asupra cărora s-a oprit gîndul lui Platon n-au fost alese la întîmplare. Ele îşi vor aduce contribuţia în vederea unei mai bune reliefări a jocului de idei din întreg dialogul, determinînd totodată o mai adîncă angajare a conceptului de sophrosyne în sfera eticului şi a politicului.

Celor doi interlocutori ai lui Socrate, anume Critias şi Charmides, ţinînd seama atît de rolul pe care-l deţin în desfăşurarea dialogului, cît şi de acela pe care avea să-l înregistreze istoria, le vom rezerva un spaţiu

de discuţie mai larg. Vom începe însă cu prezentarea unui personaj — pe cît de ciudat pe atît de lipsit de importanţă — a cărui apariţie meteorică se va consuma încă din primele două pagini ale dialogului. E Chairephon, impulsivul şi puţin zănatecul Chairephon, admirator fervent al lui Socrate şi unul din discipolii cei mai timpurii ai maestrului. Întrucît participase la politica democrată a cetăţii, cîndva, sub conducerea oligarhilor, avea să fie alungat din Atena[1]. Dar pînă atunci, în scurta secvenţă în care se lasă surprins, Chairephon nu pare cîtuşi de puţin un adversar al oligarhilor, ci mai degrabă un simplu mijlocitor între maestrul său şi Critias, un ins devotat şi însufleţit, adevărată pereche a fanaticului (μανικός) Apollodor din *Banchetul*.

Să trecem acum la personajele principale.

La douăzeci de ani după spectaculoasele evenimente din 404 — guvernarea tiranică ce a urmat înfrîngerii Atenei —, Platon pare să recurgă provocator în dialogul „despre înţelepciune" la două dintre cele mai odioase personaje din fruntea grupării „celor treizeci". După cum se ştie, atît Critias cît şi Charmides făcuseră parte din „cei treizeci". O astfel de alegere va fi părut cel puţin ciudată opiniei publice contemporane autorului, dacă ne gîndim cît de adînc a operat acea condamnare a guvernului chiar şi în conştiinţa modernă. Numai că un asemenea dezacord dinăuntrul atitudinii lui Platon e doar aparent.

Dacă în dialogul acesta, Platon îl înfăţişează sub o lumină bună pe Critias „violentul tiran"[2], condamnat mai tîrziu pe plan moral de Socrate însuşi, trebuie să ţinem seama că o asemenea inadvertenţă era totuşi posibilă de vreme ce momentul fictiv al convorbirii avea să fie aşezat în anul 432, deci cu aproape treizeci de ani înaintea instaurării temutului regim.

Pe-atunci, un Socrate tînăr şi cam de aceeaşi vîrstă cu Critias putea schiţa înaintea acestuia o atitudine de aprobare şi chiar un anume respect. De pildă, Socrate e cel care-l salută primul[3], şi ceva mai tîrziu îi adresează chiar cîteva cuvinte măgulitoare[4].

---

[1] Socrate va face apel la împrejurările acestea în cadrul procesului său, invocîndu-l drept martor pe Chairephon, care, de altfel, în anul 399 nu mai era în viaţă.
[2] Despre care Xenofon spunea că ar fi fost cel mai înşelător, violent şi înspăimîntător dintre toţi oligarhii. (*Memorab.*, 1, 2, 12).
[3] *Charmides*, 153 c.
[4] *Charm.*, 154 d.

Dar, pentru a da o şi mai plauzibilă motivare ciudatei alegeri de personaje întreprinse de filosof, ar putea fi pus în joc şi un alt aspect al problemei. Anume faptul că Platon caută să obţină pe întreg parcursul dialogului o adevărată reabilitare a membrilor familiei sale.

Cum bine se ştie, Critias, omul politic şi literatul, era deopotrivă văr al Perictionei, mama lui Platon. Iar filosoful, în cadrul programului său general de restabilire a valorilor etice, putea încerca acum, cu deplină justificare, să reînchege vechiul prestigiu al bunei sale rude, atît de compromise înaintea actualului regim democrat. Şi avea să postuleze o asemenea reevaluare, îndeosebi în numele acelor norme etice pe care Critias, la vremea convorbirii cu Socrate, le promova încă din plin. Într-adevăr, printre fragmentele mai timpurii rămase de pe urma lui, s-au păstrat şi cîteva dintr-o elegie a Spartei, în care lacedemonienilor li se aduceau elogii ca unor oameni ce trăiesc sub semnul sophrosynei.

Aceleaşi eforturi în vederea evitării echivocului şi a restabilirii părerilor deformante care stăruiau asupra familiei sale sînt îndreptate de Platon şi asupra lui Charmides. Imaginea idealizată a tînărului Charmides, fratele mamei sale, prezintă o înmănunchere de caracteristici ce ar putea fi proprii şi tînărului Platon. Acesta din urmă era atît de sfios (αἰδήμων) şi cumpănit (κόσμιος) încît — afirma Diogenes Laertios — nu ar fi fost văzut niciodată rîzînd prea mult. Ca şi Charmides, tînărul Platon era înzestrat într-ale poeziei, ca şi el îl urmase pe Socrate.

De vreme ce Charmides (în opoziţie cu tulburarea şi agitaţia specifică celorlalte personaje) se ţine liniştit şi roşeşte doar la întrebările celor mai vîrstnici, Platon îl arată încă de la începutul dialogului ca fiind în stăpînirea sophrosynei.

Dar, toate aceste date cu care Platon va potenţa tiparele preexistente ale personajelor Critias şi Charmides, cît şi fina pătrundere psihologică cu care-i va însoţi pas cu pas de-a lungul dialogului, converg în fapt către o unică ţintă: elogiul propriei sale familii. Şi era ilustră ascendenţa filosofului! Prin Critias, fiul lui Calaischros, Platon se înrudea cu Dropides, iar despre acesta se spunea că ar fi fost chiar fratele lui Solon. Apoi, acel Pyrilampes, mai ales elogiat în dialog, nu era altul decît cel de-al doilea bărbat al Perictionei, deci tatăl vitreg al filosofului[6].

[6] Spre o mai bună orientare a cititorului reproducem în continuare schema arborelui genealogic al familiei lui Platon, aşa cum apare la

Asemenea laude aduse strămoşilor alcătuiesc un topos tradiţional al domeniului literar grec, iar Pythica a VIII-a a lui Pindar ar constitui în sensul acesta o elocventă dovadă.

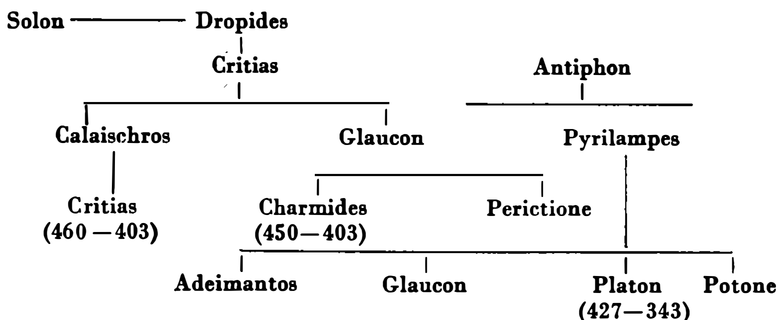
Dacă în *Lysis* putea interveni o reducere a dimensiunilor encomiasticului pînă la simplul clişeu literar[6], în schimb în dialogul acesta elogiile aduse strămoşilor sînt concepute pe un ton solemn, aproape ritual[7].

Oricum, asemenea neobişnuite expansiuni de ataşament familial îşi pot găsi întru totul justificarea dacă le raportăm la preocupările majore ale filosofului din acele împrejurări anume. Ar fi vorba de perioada situată îndată după prima călătorie siciliană. La vremea aceea, cele două tagme — a democraţilor şi a oligarhilor — polarizate la cele două extreme ale politicii ateniene, păstrau încă vechile manifestări ale dezacordului anilor 404—403. Platon, despre care se ştie că fusese atras de momentul politic instaurat de cei treizeci, e pus în situaţia de a răspunde, într-un fel, atitudinii de iremediabilă duşmănie a conducătorilor contemporani lui. Şi o face aşa cum am văzut: dînd o imagine idealizată a celor doi reprezentanţi ai fostului regim oligarhic şi obţinînd totodată reabilitarea propriei sale familii şi a trecutului ei politic.

În privinţa lui Socrate, personaj nelipsit din cuprinsul dialogurilor platonice, nu vom atrage atenţia decît asupra unui singur aspect — paradoxal de altfel — al structurii sale umane. Atît în *Apărarea lui Socrate* cît şi în *Banchetul* e scoasă în evidenţă o înaltă dimensiune morală a filo-

---

B. W i t t e, *op.cit.*, p. 53, luată după J. K i r c h n e r, *Prosopographia Attica*, Berlin, Stemma zu Nr. 11855:



[6] „Ditirambicul Hippothales" e luat chiar în rîs.

[7] Dac-am ţine seama doar de risipirea lor în contextul acela de o incantaţie aproape litanică folosit de Socrate în anticipata contraparte „literară" a speculaţiilor de mai tîrziu. (*Ch.*, 156 d — 157 c).

sofului şi anume, e pusă în joc bravura omului Socrate cu prilejul bătăliei de la Potideea.

Dacă aceste două dialoguri adîncesc trăsăturile unui anumit tip uman avîntat şi însufleţit în curajul său, în *Charmides*, în schimb, din aceeaşi împrejurare istorică — printr-un curios transfer de virtuţi — Platon extrage imaginea unui Socrate măsurat şi chibzuit.

Dar pot alcătui asemenea funcţii opuse un echilibru în planul eticului? Rămîne s-o spună exegeza platonică.

În dialogul acesta noi am urmărit doar o reabilitare a conceptului de sophrosyne şi prin urmare Socrate ne pare inevitabil reţinut şi *sophron*. Atît de reţinut şi de sophron, încît trece sub tăcere orice ispravă a sa din timpul asediului de la Potideea.

Cu portretizarea acestor personaje şi justificarea punerii lor în joc, problemele de datare, precum şi cele de fixare a timpului şi locului unde se desfăşoară dialogul capătă un plus de interes.

b) *Probleme de datare, timp şi loc*

Prin strînsa lor raportare la marea temă abordată pe plan dialectic, elementele de datare, loc şi timp puse în joc de Platon, ne-au părut a ilustra, poate mai bine decît în oricare alt dialog, intenţiile majore ale autorului. Departe de a rămîne aspecte secundare — ca în cele mai multe cazuri — asemenea factori converg de astă dată către o neaşteptată contribuţie informativă şi chiar interpretativă.

Iată de ce am considerat că merită să acordăm acestor elemente de datare, timp şi loc un spaţiu anume, şi nu le-am expediat — aşa cum se procedează uneori — printr-o simplă notiţă de subsol.

Dialogul e presupus a fi fost scris la aproximativ douăzeci de ani după încheierea războiului peloponeziac. O asemenea distanţă în timp putea fi în măsură să deschidă autorului nu numai un unghi de perspectivă optim asupra întregii perioade a unor radicale degradări de valori, dar să-i confere totodată şi detaşarea necesară unor evaluări critice lucide.

Ţinînd seama de atmosfera senină şi oarecum degajată a dialogului, redactarea lui a fost adesea stabilită *înainte de moartea lui Socrate*[8].

[8] Cf. H. Mutschmann, *Zu Platons Charmides*, „Hermes", 46, 1911, pp. 473—478.

Rezultatele unei exegeze mai noi converg însă către o datare simțitor mai coborîtă. Astfel, cercetători de mărimea unor Wilamowitz-Moellendorff, Max Pohlenz și mai recent Albin Lesky, au fixat o nouă perioadă a compunerii lucrării, care s-ar desfășura între *data morții lui Socrate* și *prima călătorie siciliană* a lui Platon[9]. În sfîrșit, pe baza unei paralele între prima parte a dialogului și rechizitoriul scris de Lysias împotriva lui Euandros, Bernd Witte, ultimul exeget al lui *Charmides*[10], propune drept dată a publicării dialogului intervalul de timp între anul *388*, *intoarcerea după prima călătorie siciliană* și *anul 382*.

În general, dialogurile *Lysis*, *Lahes* și *Charmides* sînt înregistrate în cronologia relativă a operelor lui Platon printre cele mai timpurii[11]. Dacă ele s-au ivit după prima călătorie siciliană, atunci compunerea lor (și prin aceasta începuturile scrierilor filosofice platonice), trebuie văzută în strînsă legătură cu întemeierea Academiei. Iar în vremea aceea Platon împlinise aproape patruzeci de ani.

Raportată la redactarea propriu-zisă, acțiunea fictivă a dialogului se petrece însă la o mare distanță în timp: mai bine de cincizeci de ani! Prin amintirea luptei grele care avusese loc puțin înaintea întoarcerii lui Socrate din tabăra de la Potideea, Platon fixează — încă din primele rînduri ale dialogului — momentul precis al acțiunii: anume anul 432,

Un apel făcut la pasajul acela în care Tucidide relatează urmările imediate ale bătăliei de la Potideea, ar îngădui poate chiar o sugerare a motivelor care l-au determinat pe Platon să dea convorbirii această anumită delimitare istorică[12]. Ne referim la momentul despărțitor în care istoricul face să urmeze evenimentului amintit acea cunoscută discuție între spartani și corintieni, în cursul căreia intervenția reținută a primilor e judecată de corintieni drept inactivitate dăunătoare[13].

---

[9] Vezi Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, ed. 1959, p. 179; Max Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913, p. 57; A. Lesky, *Greek Literature*, London, 1966, p. 516.

[10] B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970, p. 45.

[11] Cf. A. Lesky, *op.cit.*, p. 516; H. v. Arnim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge*, Wien, 1912, pp. 230—234. Aceste dialoguri sînt analizate și de V. Goldschmidt, în *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode dialectique*, P.U.F., 1963, p. 33.

[12] Vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 42.

[13] *Tucid.*, I, 67—71.

Poate, prin trasarea unor asemenea preliminarii temporale identice cu cele puse în joc de istoric cu ocazia pasajului amintit[14], Platon a intenţionat să marcheze — şi încă de la bun început — acea propensiune către politic pe care avea s-o imprime sophrosynei în evoluţia dialogului său.

Ne propunem în continuare să dăm unele date privind locul de desfăşurare a convorbirii, de bună seamă nu din întîmplare ales chiar în preajma locuinţei lui Charmides.

În dialogurile acestea timpurii, palestra devine locul propriu-zis al discuţiilor purtate de Socrate. *Lysis* aşa se deschide[15]: în nou construita palestră de la zidul cetăţii[16]. La fel şi *Euthydemos*[17]; iar *Lahes* se desfăşoară pe locul[18] unde făceau exerciţii îndeobşte hopliţii.

Palestra din *Charmides* pare să fi fost de curînd amenajată în momentul fictiv al dialogului, afirmă B. Witte[19], sprijinindu-se pe competentele observaţii ale lui W. Judeich[20], care data clădirea din epoca lui Pericle. Numele ei era datorat, poate, lui Taureas, tatăl lui Andocides. Dar în această privinţă nu se poate afirma nimic sigur.

Alegerea unui asemenea loc, remarca Paul Friedländer, ar fi constituit o primă referire la paralelismul între existenţa trupească şi cea spirituală, îndărătul căreia sta însăşi unitatea acestor două modalităţi, aşa cum avea să fie ea adîncită în cursul dialogului[21].

Palestra se găsea „în faţa templului regal" afirma Socrate la începutul dialogului. Un asemenea lăcaş, amintit într-o inscripţie atică din 418 î.e.n., se găsea aproape de zidul cetăţii[22], în vecinătatea Olimpieionului. Iar aproape de Olimpieion se afla şi locuinţa lui Charmides[23]

[14] E greu de crezut ca Platon să nu fi cunoscut lucrarea lui Tucidide.

[15] Vezi Wilamowitz-Moellendorff, *op.cit.*, p. 190, ori P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, p. 68.

[16] *Lysis*, 203 a—204 a.

[17] *Euthydemos*, 271 a.

[18] *Lahes*, 178 a.

[19] *Op.cit.*, p. 41.

[20] W. Judeich, *Topographie von Athen*, München, 1931, p. 140.

[21] „Nimic nu duce mai sigur de la aparenţe la esenţe, în lumea platonică, decît spectacolul frumuseţii ... ea însăşi (frumuseţea trupească (n.n. — S.N.)) nu este decît o treaptă către frumuseţile de ordin superior" Cf. *Lysis*, Ed. pt. Liter. Univ., 1969, p. 140.

[22] „Das genannte Heiligtum befindet sich im Süden der Akropolis ... zwischen dem diomeischen und dem itonischen Tor", afirmă B. Witte, *op.cit.*, p. 40.

[23] Andocides, I, 16.

Iată, de bună seamă, unul din motivele care l-au determinat pe Platon să dea drept loc dialogului său această anumită palestră, tocmai nou construită în momentul fictiv al convorbirii[24].

Sîntem acum în măsură, odată precizate aspectele exterioare ale dialogului — interlocutori, familia lui Platon, împrejurările de timp și loc — să-l adîncim în el însuși începînd cu conceptul pe care-l pune în joc: *sophrosyne.*

II. Semnificațiile de adîncime ale dialogului

Înțelesuri lingvistice, istorice și filosofice

Într-o pătrunzătoare analiză a crizei lumii grecești de la sfîrșitul veacului al cincilea, Tucidide punea în discuție ciudata evoluție semantică a cîtorva concepte[25]; a unor asemenea concepte ce reprezentaseră pînă atunci criterii de bază în sistemul tradițional de valori. Termeni care slujiseră vreme îndelungată pentru a desemna cele mai alese virtuți sfîrșeau prin a se degrada prefăcîndu-și în întregime înțelesul. Un anume fel de a cugeta mai adînc începea să fie luat drept măsură a lașității. O anume chibzuință ori sfială înaintea unor acte de curaj erau socotite drept lipsă de experiență sau chiar teamă[26].

Astfel, într-o epocă a cercetării stiințifice și a logicii sofiștilor, istoria izbutea să surprindă din plin discreditarea unor concepte vechi și „respectabile", îndărătul căreia se ascundea în fapt o adevărată răsturnare de valori.

Și Tucidide era neîntrecut în arta de a pune un diagnostic iar observația sa era precisă și necruțătoare. Numai că inteligența rece și imparțială a omului de știință nu emitea aproape niciodată judecăți de apreciere. Bogata structură a personalității sale părea lipsită de vibrația eticului. Iată de ce scrisul său se mărginea la simplitatea unor constatări·

---

[24] Întregește subtilul comentar al aceluiași B. Witte, *op.cit.*, p. 41.

[25] Tucidide, III, 82, 2—5.

[26] Un interesant comentariu al pasajului din Tucidide e de găsit în *Paideia* lui W. Jaeger, vol. I, ed. Oxford, 1965, p. 335, iar în studiul *A Period of Opposition to Sophrosyne*, Trans. and Proc. of the American Phil. Ass., 78, 1947, pp. 1—17, H. North dă o amplă analiză a conceptului de sophrosyne la sfîrșitul secolului al V-lea.

Dar în ceasul acela în care normele de viaţă ale polis-ului îşi pierduseră de mult înţelesul, simpla dezvăluire a unor stări de fapt nu putea fi îndeajuns. S-ar fi cerut fără-ndoială şi un alt tip de istoric. Poate, un cercetător al trecutului care să regîndească vechile concepte, să le repună în tradiţionalele lor drepturi şi totodată să le trimită mai departe. Dar o asemenea reabilitare de valori avea să fie urmărită abia mai tîrziu. Iar un atare gînditor avea să fie însuşi Platon.

Încercarea unor valorificări platoniciene, nu pe linie speculativă, ci pe aceea a unor incursiuni în istoria reală a spiritualităţii greceşti, pare deosebit de ispititoare şi îndeosebi pentru dialogul acesta, atît de prins înăuntrul tradiţiilor polis-ului aristocratic grec. Diversele etape ale căutării socratice din *Charmides* ar putea fi interpretate astfel ca adevărate momente istorice, legate de evoluţia unor concepte tradiţionale şi nu doar ca simple trepte dialectice ale speculaţiei propriu-zise. De vreme ce ştiinţa binelui şi a răului[27] e înţeleasă de Platon atît ca o punere în ordine a tuturor celorlalte ştiinţe cît şi ca o dominare a lor pe linie axiologică, se relevă totodată şi caracterul ei funcţional cu statornice trimiteri către modalităţile social-istorice.

Interesul pentru reabilitarea valorilor susceptibile de a reda o structură unitară haosului unei lumi abia ieşite din război, era, de bună seamă, la ordinea zilei în vremea aceea. Şi-atunci, de ce nu şi-ar fi adîncit Platon cercetarea în jurul conceptului de „sophrosyne" şi sub asemenea îndemnuri? Să nu fi închis oare complexa personalitate a filosofului înăuntrul ei şi un istoric virtual? Un cuget deschis către probleme de natură etică? Ar fi greu de crezut. Căci, în gîndul de a obţine o nouă deschidere a cugetelor către înţelesuri pierdute de mult, el ar fi putut scrie oricînd un dialog. Acesta, de pildă.



În cadrul formelor evolutive, mereu deschise ale gîndirii greceşti, adevăratul sens al conceptului de sophrosyne e greu de precizat. El nu redă întocmai echivalentul unei „virtuţi morale", iar uneori — lipsit de orice control conceptual — sugerează mai degrabă un soi de echilibru psihic[28]. Alcătuit din radicalul *phren* (diafragmă, simţ, minte,

[27] Ca ultimă definiţie dată temei dialogului.

[28] Cercetarea mai nouă, cît şi recentele încercări de a găsi o fundamentare istorică medicinei psihosomatice, înclină îndeosebi către factorul psihic. Vezi A. L e s k y, *History of greek literature*, London, 1966, p. 515; Y v o n B r è s, *La Psychologie de Platon*, P.U.F., 1968, pp.

cuget) la gradul zero și adjectivul *saos*, *sôs* (sănătos, teafăr), termenul pare să oscileze chiar și la Platon de la o anume normă de sănătate psihică cu totul modestă și pînă la idealul filosofic cel mai înalt. A-i da o echivalare literală, așa cum s-a încercat în germană prin „Heilsinnigkeit" de pildă, ar însemna nu doar o nestăpînire a întregii sfere conceptuale, ci totodată o incorectitudine faț ăde polisemantismul său. Căci implicațiile termenului acestuia pornind de la planul mărginit al senzațiilor ajunge să se reproiecteze la scara infinit mai amplă a unei structuri intelectuale, etice și estetice. Imposibilitatea redării conceptului de sophrosyne printr-un singur cuvînt ar face deci, ca echivalarea lui cu termenul de „înțelepciune" să fie la fel de nepotrivită ca cea prin „stăpînire de sine", „cumpătare", „socotință", „chibzuință", ori „cumințenie"[29].



Pentru a putea surprinde mai bine amplificarea și totodată diversificarea de conținuturi a sophrosynei platonice, vom încerca o scurtă trecere în revistă a evoluției conceptului acestuia, de-a lungul perioadelor istorice, începînd cu primele lui atestări în textele literare și pînă la momentul Platon.

291—292; P. Lain-Entralgo, *Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychoterapie durch das Wort*, „Hermes", 86, 1958, p. 304 și urm.; Rembert Claude, *Étude analytique des allusions médicales de l'oeuvre de Platon*, Thèse..., Paris, 1962, p. 50. Argumentarea lor pune în joc mai ales „pretextul acela medical" de la începutul dialogului în care Zalmoxis prezintă o terapeutică a paralelismului trup-suflet.

[29] „Tempérance est trop restreint, sagesse trop vague", spunea P. Festugière, în *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 389. P. Friedländer oscilează între „Gesundheit der Seele", „Besonnenheit", „Sittsamkeit", „Bescheidenheit", „Mass", „Zucht". După Wilamowitz-Moellendorff se poate spune în multe cazuri „Masshaltung", „Selbstzucht", „Bescheidenheit", „aber erschöpfend ist nichts". În cadrul exegezei mai recente, Pedro Lain-Entralgo (citat și de A. Lesky), afirmă că e cu neputință de redat într-un singur cuvînt „den ganzen Komplex von intellectuellen, ethischen und ästhetischen Nuancen... die dem Begriff der Sophrosyne enthalten sind". Liddel-Scott dă următoarele accepții: 1) soundness of mind, prudence, discretion. 2) moderation in sensual desires, selfcontrol, temperance. 3) in a political sense, a moderate form of government. Iar în lexicul platonic al lui Ed. des Places apare alături de „tempérence" și „sagesse pratique". (*Lexique de Platon*, Paris, 1964, p. 494).

Epopeea înregistrase relativ puţine situaţii caracteristice ale conceptului. La Homer sophrosyne părea să acopere în întregime domeniul unei valori generale, cu caracter de precept: bunul-simţ. Totuşi, din această configuraţie omogenă, ar putea fi desprins un aspect mai precis nuanţat: un fel de sănătate a gîndirii care, la omul tînăr se exprimă printr-o anumită reţinere faţă de cel mai în vîrstă[30].

Sophrosyne apare, aşadar, ca o simplă reacţie personală de precauţie a insului faţă de un altul mai sus aşezat, integrîndu-se astfel în sfera manifestărilor psihice. Prin aceasta ea rămîne însă subordonată sfielii (aidôs) care pune în ordine şi atitudinea socială a eroilor homerici în totalitatea ei[31].

Dar înainte de a fi reluată de către cei şapte înţelepţi într-un context politic, noţiunea pare să fi fost valorificată în anumite cercuri religioase[32]. Înăuntrul lor ea primeşte sensul de întoarcere după o perioadă de tulburare şi nelinişte la o stare de echilibru, de control. Mijloacele puse în joc în vederea obţinerii calmului sînt de ordinul diferitelor rituri purificatoare însoţite de muzică şi dansuri. Asemenea mijloace, arată J.-P. Vernant, puteau fi uneori mai directe şi utilizate cu efect de şoc. De pildă, Pausanias povesteşte[33] că ar fi văzut în sanctuarul lui Heracles la Teba o piatră, pe care Atena o azvîrlise în capul eroului furios atunci cînd acesta, rătăcit de *manía*, îşi masacrase copiii. Iar piatra aceea care avea să aducă liniştea şi somnul eroului se numea *sophronister*.

Vindecarea lui Oreste s-a petrecut în împrejurări asemănătoare. Tot Pausanias arată cum Oreste, în plin delir, după uciderea mamei sale, regăseşte sophrosyne abia după săvîrşirea unui sacrificiu purificator.

Definindu-se prin opoziţie faţă de o *aphrosyne* (nebunie), simţită totodată drept o întinare, conceptul de sophrosyne avea să ia în climatul religios al sectelor o coloratură ascetică. Virtute de inhibiţie, de abstinenţă, ea va duce la îndepărtarea răului şi la evitarea întinării, nu numai

---

[30] De pildă, în *Il.*, XXI, 462, Apollo se retrage din luptă în faţa unchiului său Poseidon. Vezi şi *Od.*, IV, 15, 8, XXIII, 30.

[31] Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 7.

[32] Pentru prezentarea evoluţiei conceptului pînă la momentul tragediei am folosit aproape exclusiv interesantele analize întreprinse de J.-P. Vernant în *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1969, pp. 80—85.

[33] Paus., IX, 11, 21.

prin înfrîngerea impulsurilor erosului și a resorturilor afective în general, dar și printr-o totală dominare de sine. Această stăpînire de sine care dă conținutul sophrosynei, precizează în continuare J.-P. Vernant pare să implice dacă nu un dualism, cel puțin o anumită tensiune în ființa umană între două elemente opuse: ceea ce ține de ordinul thymos-ului, afectivitatea, emoțiile, pasiunile (teme favorite ale poeziei lirice) și ceea ce ține de ordinul unei prudențe reflectate, de un calcul rațional (proprii poeților gnomici).

Dar o dată cu perioada de criză a polis-ului inaugurată către sfîrșitul secolului al VII-lea și ajunsă la culme în plin secol VI, sophrosyne dobîndește — în afara sectelor religioase — o semnificație morală și politică precisă. Încep să-și facă apariția două curente de gîndire și orientare diferite: unul îndreptat spre individ și salvarea lui, altul către cetate. Prin urmare, pe de o parte vor fi de găsit grupările religioase din marginea comunității, întoarse asupra lor însele în căutarea purității, pe de alta cercurile direct angajate în viața publică. Iar acestea din urmă vor repune în joc concepte cu caracter tradițional, ca cel al sophrosynei, spre a le conferi un nou conținut politico-social[34].

Începînd chiar în cadrul unei instituții ca agogé lacedemoniană, consideră J.-P. Vernant, conceptul de sophrosyne e sporit de puternice trăsături sociale. El devine o comportare reglementară, obligatorie, marcată prin „reținerea" pe care tînărul trebuie s-o păstreze în toate mprejurările: în ținuta sa, în privire, în cuvintele îndreptate către cei mai vîrstnici. Demnitatea comportării ajunge să aibă o semnificație instituțională. Viitorul cetățean trebuie să fie educat în așa fel încît să-și domine emoțiile, instinctele, pasiunile.

Noul stil al relațiilor umane stă sub ascultarea acelorași norme de control, echilibru, moderație, pe care le traduc sentențe ca: „meden agan", sau „cunoaște-te pe tine însuți". Tradiția mai mult sau mai puțin legendară a celor șapte înțelepți ne face să înțelegem mai bine perioada de criză socială a polisului grec din vremea lui Solon. Efortul lor de reflexiune n-a trimis numai la o formulare conceptuală, ci a situat problema morală în contextul ei politic, legînd-o de dezvoltarea vieții publice.

Pentru a reda mai bine realitățile sociale pe care le acoperă idealul de sophrosyne, Vernant se referă îndeosebi la reformele constituționale

[34] Cf. J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 87—88.

ale lui Solon[35]. Ca un adevărat mediator se ridicase marele om de stat în centrul cetății. Hotar de neînlăturat, el așază între „cele două haite", o sophrosyne înțeleasă ca virtute a echilibrului și a justei măsuri, capabilă să obțină acordul între cele două extreme ale societății. Pentru a se putea restabili ordinea și *hesychia* (liniștea) cetății trebuia să se frîngă aroganța bogaților și să înceteze sclavia demos-ului. Cu Solon, Dike și Sophrosyne coborîte din cer pe pămînt se instalează în agora. Prin urmare, de atunci înainte ele vor avea „de dat socoteală". Grecii vor continua, de bună seamă, să le invoce, dar nici nu vor înceta să le supună discuției.

Odată cu Theognis, cuvîntul pătrunde — în opoziție cu Hybris — într-un context predominant politic[36]. El va însemna pentru poetul gnomic recunoașterea autorității de stat și supunerea la sistemul social existent[37]. O continuitate cu conceptul homeric se păstrează încă întrucît și în acest nou domeniu al sensului, dependenții sociali, „cetățenii" (astoi) sînt aceia care dovedesc sophrosyne prin reținerea lor.

În epoca de *acmé*, de maximă înflorire, a polis-ului atenian[38] ilustrată de primii lărgește dincolo de înțelesul social, ajungînd să redea și relația oameni-zei. Și de data aceasta structura sa rămîne neschimbată. Prin faptul că omul recunoaște existența divinului, el devine totodată conștient de propriile sale limite. În tragedie, nemaifiind în joc situația individuală a omului tînăr, ori anumite probleme de dependență socială, ci pur și simplu adîncirea faptelor de conștiință, oamenii ajung să experimenteze superioritatea divinului și necesitatea de a-i recunoaște acțiunea.

[35] *Op. cit.*, pp. 82—84.

[36] *Theognis*, 39—42: „Cyrnos, cetatea e grea... și mă tem să n-aducă pe lume ... Încă se-arată cuminți (σαόφρονες) cetățenii, în schimb cei la cîrmă..." Un înțeles asemănător îi revine cuvîntului în interpretarea mitului hesiodic al vîrstei de fier, unde *aidós* e înlocuit cu *sophrosyne* (1135—1140).

[37] Vezi H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Studies in Classical Philology 35, 1966, p. 16 și urm.

[38] O redare a locurilor unde apare sophrosyne în perioada clasică a literaturii grecești poate fi urmărită la J. de Vries, Σωφροσύνη *en Grec Classique*, „Mnemosyne", 11, 1943, pp. 81—101 și H. North, *op. cit.* Pentru analiza de ansamblu a conceptului am folosit îndeosebi lucrarea lui B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, pp. 11—24.

Pentru prima oară sophrosyne dobîndeşte la Eschil dimensiunea cea nouă, ajungînd să se refere dincolo de aspectul personal şi social la cel divin. La baza conflictului dramatic din *Perşii*, subliniază B. Witte[39], el va aşeza o adevărată primejduire cu caracter existenţial a omului, provenită din pierderea „gîndirii sănătoase". Astfel, nechibzuinţa atacului lui Xerxes, interpretată în opoziţie cu comportarea obişnuită a unui individ „sophron", va da victoriei ateniene de la Salamina un înţeles religios. Cînd corul bătrînilor perşi numeşte acţiunea lui Xerxes drept „iraţională" (δυσφρόνως), „Xerxes i-a mînat ... vai!/Xerxes i-a frînt....o, jale!/Xerxes ca un nebun, a-mpins navele-n larg"[40], iar Darius confirmă această judecată arătînd că „tînăr, el pricepe numai tinerescul" (. . . νέος ἐὼν νέα φρονεῖ)[41], e găsită atunci o primă cauză a nefericirii chiar în vîrsta neîmplinită a tînărului rege. Căci „fără ştiinţă a săvîrşit el acestea din semeţie tinerească"[42]. Iar bătrîna regină Atossa va trage la răspundere influenţa socială care a contribuit la decăderea fiului ei. El a avut relaţii cu „oameni răi care i-au judecat reţinerea drept ἀνανδρία şi prin aceasta l-au împins la fapte funeste"[43].

Dar în vreme ce toate judecăţile acestea erau de natură pur umană, Eschil îl va înfăţişa pe Dareios în stare să dea un sens adînc religios împrejurărilor. Bătrînul rege care s-a întors din Hades ca un „daimon puternic" (τόν τε δαίμονα Δαρεῖον) aducînd de acolo oracolele zeilor, a fost singurul care a recunoscut că nenorocirea fiului său a fost trimisă de zei. („Şi a venit, vai, un mare daimon, iar el n-a mai gîndit cum se cuvine").

Distrugerea templelor, a altarelor greceşti, sacrilegiile împotriva zeilor, toate s-au dovedit a fi exprimarea exterioară a unei orbiri spirituale care desconsidera pe zei în esenţa lor. („Deşi muritor, credea el că poate învinge toţi zeii").

Necesitatea recunoaşterii divinului care constituie conţinutul sophrosynei din *Perşii*, a fost redată de Eschil în *Eumenidele* ca unul din principiile ordinii de stat democratice. Aici, Areopagul va prelua funcţia vechilor zeităţi spre a călăuzi oamenii prin *teamă* spre sophrosyne.

---

[39] *Op. cit.*, p. 13 şi urm.
[40] *Perşii*, 553.
[41] *Idem*, 782.
[42] *Idem*, 744.
[43] *Idem*, 753.

O relaţie asemănătoare între teamă şi chibzuinţă aşază cu 20 de ani mai tîrziu Sofocle în *Aias*. Menelau cere „unui ins din popor" să se supună altuia mai sus aşezat[44], căci „numai teama menţine legile unei cetăţi." Şi nici chiar o armată n-ar vrea să fie condusă spre înţelepciune dacă nu cunoaşte şanţul de apărare al spaimei şi al sfielii"[45]. Deşi Menelau foloseşte aceleaşi cuvinte ca Atena în *Eumenidele*, înţelesul spuselor sale e cu totul altul. Pentru el, care vorbeşte din propriu îndemn şi fără ordin divin, teama a devenit pur şi simplu un fenomen social, un soi de virtute care pune în rînduială comportarea cetăţeanului obişnuit faţă de stat[46].

Aşadar, spre deosebire de Eschil, Sofocle desprinde sophrosyne din sistemul de relaţii religios şi, întemeind-o pe spaimă — înţeleasă ca fenomen social — îi dă dintr-o dată un sens numai în realitatea politică. Are loc, prin urmare, o scindare a sophrosynei într-un concept etic şi unul politic, pierzîndu-se unitatea din vremea lui Eschil.

Dar conţinutul etic al sophrosynei întîlneşte către sfîrşitul secolului al V-lea o foarte întinsă relativizare.

Cînd Euripide, în *Hippolitos*-ul său pus în scenă în 428, îl lasă pe erou să spună despre el că „i-ar întrece pe toţi în sophrosyne" (995, 1100), atunci, nu mai poate fi vorba de acea sferă atotcuprinzătoare a conceptului care închidea laolaltă oameni şi zei. Hippolitos slujeşte doar unei singure zeiţe, sfioasa Artemis. Iar conceptul de sophrosyne nu poate avea pentru el decît sensul restrîns de „reţinere tinerească" sau unul încă şi mai special de „abstinenţă sexuală"[47].

Cînd Fedra în dragostea ei pentru tînărul Hippolitos îşi dorea îndeletniciri întocmai celor ale lui[48], sub dojana zeiţei Cypris, o prinde ruşinea la un asemenea gînd[49]. Astfel de aprecieri opuse relevă faptul că acţiunile oamenilor ajunseseră să nu mai fie socotite clare, ele primind valoare sau non-valoare în funcţie de ţinuta morală cu care erau duse la bun sfîrşit. Această ambiguitate a faptelor umane condiţionează totodată o ambiguitate a limbii. Despre sfială, virtutea de care Hippolitos e mai mîndru decît de oricare alta, Fedra spune: „aceeaşi este

---

[44] *Aias*, 1071.
[45] *Idem*, 1073.
[46] Compară cu discursul funebru ţinut de Pericle (T u c i d., II, 37, 3), unde teama faţă de zei e înlocuită cu teama faţă de legi.
[47] *Hipp.*, V, 78, 1003.
[48] *Idem*, V, 208, 215, 228.
[49] *Idem*, V, 232—241, 246.

îndoită, una nu rea, alta o povară caselor". „Dacă ar fi ceva sigur măsura dreaptă, ea n-ar mai fi *îndoită* sub același nume"[50]. Hippolitos, prin unilaterala sa sophrosyne, păcătuiește împotriva legii unei alte zeițe. Și tocmai în aceasta constă ironia tragică a acestei piese. Educația Afroditei despre sophrosyne se întoarce tocmai împotriva aceluia care are dreptul să creadă despre el că stăpînește această virtute mai presus de toți oamenii.

Iată deci, cum nesiguranța normei morale ajunge la Euripide moment creator de tensiune în acțiunea dramatică. Iar confuzia și ambiguitatea la care sînt expuse valorile tradiționale ajung să se manifeste insistent și în limbă.

Într-adevăr, drama lui Euripide apare ca un puternic simptom al pierderii valorilor tradiționale; schimbări care vor determina la Atena, către sfîrșitul războiului peloponeziac și noul sens al sophrosynei.

La Tucidide, sophrosyne primește rareori o accepție exclusiv morală. Ea se manifestă cel mai adesea ca o normă de conduită bazată pe o atitudine de prudență[51], ca un soi de înțelepciune „gîndită" — o virtute mai degrabă intelectuală decît morală[52].

În cartea I a istoriei sale, Tucidide îi face pe corintieni să aducă un elogiu destul de rece înaintea modestiei lacedemonienilor[53]. Ei insistă mai degrabă asupra consecințelor grave pe care le-ar aduce Spartei o asemenea atitudine față de aliați. Această înțelepciune gîndită nu reprezintă altceva decît o prudență calculată și meschină care putea sluji unui Archidamos, de pildă, spre a justifica încetineala și ezitările (τὸ βραδὺ καὶ μέλλον)[54] compatrioților săi.

În tot cazul, chiar dacă sophrosyne păstrează încă o nuanță morală, adjectivul (cu aceeași rădăcină) ἔμφρων (I, 84, 1) îl face pe P. Huart[55] să încline net către o valoare intelectuală a conceptului.

Dar la Tucidide sophrosyne redevine mai ales un concept de natură politică, cu ajutorul căruia sînt definite particularitățile societății spartane.

---

[50] *Hipp.*, V, 385.

[51] *Corcireenii* (I, 32, 4) evocă prin termenul acesta o înțelepciune care e înainte de toate exces de prudență și totodată indiferență față de alții.

[52] „An intellectual rather than a moral virtue", după Forbes citat, de Gomme, vol. I, pp. 166—167.

[53] Tucid., I, 68, 1.

[54] *Ibidem*, I, 84, 1.

[55] *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucidide*, Klincsieck, 1968.

Dacă în cercurile democrate ale Atenei sophrosyne începe să-și piardă înțelesul de normă politică, în schimb în grupările tradițional-aristocrate sau apropiate Spartei, ea își păstrează mai departe sensul dobîndit. În vremea aceea σωφρονεῖν „was almost identical with being a conservative and an ennemy of the radical democrats", afirma V. Ehrenburg într-un interesant studiu[56] asupra politicii Greciei. Fixarea terminologică a cuvîntului merge așa de departe încît exprimarea „besonnene Regierung" putea deveni la Atena echivalent pentru oligarhie.

Iată cum, în trecerea de la sfîrșitul secolului al V-lea către secolul al IV-lea, conceptul sophrosynei s-a strîmtat de la o normă religios fundată a existenței umane către un soi de deviză a politicii zilei.

Față de proliferarea unui individualism de tip citadin, ca cel al tinerii sofistici, conceptul de sophrosyne ajunge să-și piardă în vorbirea de toate zilele ponderea sa religioasă, trimițînd mai degrabă spre exprimarea unor convenții sociale. Decăderea lui sub ascuțișul criticii necruțătoare a sofiștilor, cît și un nou sens pe care-l adoptă — mai degrabă restrictiv și rațional — poate fi relevat în cursul lungii discuții dintre Socrate și Callicles din dialogul *Gorgias*[57]. Faptul că sofiștii ajung să surprindă în interiorul vechiului concept o simplă convenție (nomos), poate fi urmărit în răspunsul lui Callicles care se încheie astfel: ... „nefiind capabile să-și agonisească cele trebuitoare pentru împlinirea dorințelor, mulțimile laudă cumpătarea și dreptatea: o fac din lașitate[58].... virtutea și fericirea nu-s decît mijloace, cu ajutorul cărora omul își poate mări plăcerea, neînfrînarea și libertatea. Celelalte sînt înfrumusețări înșelătoare, *convenții de-ale oamenilor împotriva naturii*, sînt vorbe goale, praf și fum"[59]. De fapt, în cuvintele lui Callicles sînt relevate din plin teoriile filosofice care duseseră la răsturnarea valorilor sociale și morale înfățișată și de un Tucidide. Istoricul fiind acela — așa cum s-a mai arătat — care a subliniat faptul că destrămarea ordinii sociale a fost cauza principală a confuziei în limbă. Iar o asemenea oscilație

---

[56] *Polypragmosyne: A Study in Greek Politics*, J.H.S. 67, 1947, pp. 46—47.

[57] Vezi *Gorgias*, 491 d.

[58] În *Phaidros* (68 c—69 a) și în *Statul*, 430 e, Platon însuși pune în valoare aceste argumente ale sofiștilor spre a arăta că sophrosyne e plină de contraziceri („cei cumpătați ... sînt chibzuiți din pricina unei anumite necumpătări ... se tem să nu fie lipsiți de alte plăceri și, tocmai fiindcă doresc plăcerile...") (68 e).

[59] *Gorgias*, 492 b—c.

a tradiţionalelor concepte poate fi regăsită aproape întocmai în *Statul*: „Vorbele mincinoase şi linguşitoare care ţin în stăpînire sufletul omului democrat, numesc sfiala simplitate şi o resping fără cinste... pe sophrosyne o numesc «lipsă de bărbăţie», o insultă şi o aruncă afară"[60]. Amărăciunea unor asemenea judecăţi provenea de bună seamă şi în urma constatărilor făcute de însuşi Platon cînd, abia după condamnarea la moarte a lui Socrate, ajunsese să-şi dea seama de haosul care domnea în cetatea sa.

Iată prin urmare cum, filosoful care punea în joc acuitatea şi rigoarea unei judecăţi consonante cu spiritul acelei epoci de adînci frămîntări, ajunge la dezminţirea unui regim care se vroia „democratic"; la aceeaşi dezminţire la care trimitea, cu ani în urmă, istoricul. Întocmai lui Tucidide, el descoperă faptul că în noua ierarhie a valorilor, sophrosyne şi-a pierdut locul de frunte; şi astfel, Platon devine la fel de conştient de fluctuaţiile valorice care au dus pînă la urmă la convertirea uneia din cele mai importante norme etice, intelectuale şi religioase într-o simplă convenţie socială.

La capătul acestei lungi treceri în revistă a celor mai de seamă înţelesuri pe care le-a vehiculat conceptul de sophrosyne începînd cu epopeile homerice, ne întoarcem la cele cîteva cuvinte de la început, prin care intenţionam să descoperim în Platon un tălmăcitor al tradiţionalelor valori.

Spre deosebire de Tucidide, care căuta să surprindă în evoluţia sensurilor unor cuvinte un simplu indiciu de primejduire a chiar sistemului de ordine social, Platon pare să ceară gîndului un spor. Ceea ce se petrecea cu Socratele său, care ori de cîte ori cerea interlocutorului „un lucru mărunt de tot"[61], cerea în fapt ceva hotărîtor pentru mersul înainte al dialogului, pare să se întîmple de data aceasta şi cu Platon.

Cît despre sporul acela de gînd şi cît va fi fost el de hotărîtor în revalorificarea unui concept, urmează s-o spună însuşi dialogul.



Am urmărit, aşadar, înainte de a trece la Platon, bogăţia conceptului de sophrosyne, precum şi oscilaţiile lui, prin trecerea de la un sens

[60] *Statul*, 560 e. E demnă de remarcat asemănarea cu fragmentul citat din Tucidide, III, 82, 2—5.

[61] *Charmides*, 154 d; *Eutyphron*, 12 e.

educativ, politic la unul moral și religios, apoi revenirea lui la sensul politic (odată cu Tucidide).

Un sens filosofic propriu-zis nu comporta conceptul la autorii analizați. Cu Platon însă, nu numai că se reiau toate vechile implicații ale sophrosynei, dar se ajunge și la un sens filosofic (e-adevărat, cu toate riscurile lui speculative).

Definiția conceptului de sophrosyne din dialogul acesta se va desfășura pe mai multe trepte: aspectul de *liniște*, sensul de *sfială*, principiul de a te restrînge la *ce-i al tău*, în sfîrșit, deviza delfică *„cunoaște-te pe tine însuți"*.

Aspectul de *liniște* preia într-o mare măsură sensurile educative, morale și pînă la un punct politice, amintite mai sus.

Accepția sophrosynei ca *sfială*, incluzînd atît un sens educativ cît și social trimite în plus — cu titlul smereniei — către un înțeles religios, pe care de asemenea îl menționam mai sus.

Dar cu nici unul din aspectele acestea nu se obține încă treapta filosofică și nici cel de-al treilea, principiul de „a te restrînge la ce-i al tău", nu depășește înțelepciunea practică, a bunului simț, valabilă atît pe plan educativ-moral cît și social. Abia cu deviza cunoașterii de sine s-ar părea că Platon adoptă una din marile doctrine cu conținut filosofic ale antichității, deviza delfică fiind un comandament valabil pentru întreaga lume greacă. Dar tocmai aici se face vădită desprinderea lui de sensul tradițional și trimiterea lui la semnificații pur filosofice. Într-adevăr, silindu-l pe Critias să spună care e conținutul cunoașterii de sine, Socrate va obține răspunsul că e vorba de „cunoașterea a ceea ce știe și nu știe fiecare". Se ajunge astfel la o *cunoaștere a cunoașterii*, sau o *știință a științelor*, care se dovedește lipsită de conținut, nefiind însoțită de o cunoaștere directă a fiecărui domeniu de realitate. În ultimă instanță, deviza nu poate avea alt sens decît acela de a deschide către o *cunoaștere a binelui și răului*. Dacă în felul acesta Platon regăsește tema privilegiată a dialogurilor socratice, din care face parte și *Charmides*, și dacă termenul de sophrosyne dobîndește astfel un sens care îl apropie în sfîrșit de cel de *înțelepciune*, — după ce în celelalte accepții se dovedise intraductibil prin el —, în schimb, dezbaterea pare să ajungă la un impas, în măsura în care înțelepciunea nu se dovedește în stare să ducă (așa cum implica sophrosyne) la foloase sau îndreptățiri imediate.

III. Interpretări vechi şi noi

Tocmai impasul acesta a făcut pe unii comentatori să considere apocrif dialogul *Charmides*.

Fr. Ast, de pildă, îl considera — împreună cu celelalte dialoguri de tinereţe — ca neplatonic, întrucît platonismul nu putea însemna decît o teorie a ideilor. Ca urmare, *Charmides* era atribuit de el unui platonician necunoscut din epoca elenistică.

Nici pentru Th. Becker dialogul nu părea autentic, de vreme ce se ajunge în el la concluzia că e de neconceput o idee totuşi valabilă, comun acceptată, cum e cea de înţelepciune.

Întrucît discuţia asupra ştiinţei, din a doua parte a dialogului, ajunge la o contradicţie pe care „autorul n-o poate stăpîni pînă la urmă", Wilamowitz-Moellendorff trăgea concluzia că Platon nu era încă matur. De fapt vederile lui au menţinut vreme îndelungată o atitudine de depreciere faţă de dialogurile timpurii.

Printre noile interpretări, una din cele mai interesante sub raportul structurării conceptului e, poate, *Sofrosine. Ciencia della Ciencia*, de A. Pinilla, apărută la Madrid în 1959. Autorul deosebeşte trei modalităţi ale termenului pus în joc: a) conceptul popular: etic-estetic; b) conceptul socratic: etic-psihologic şi c) conceptul platonic: noetic şi moral.

Dar un loc aparte îl deţine o ultimă interpretare a dialogului, cea a lui B. Witte cuprinsă în disertaţia inaugurală *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons „Charmides"*, Berlin, 1970. Autorul pune în lumină îndeosebi caracterul funcţional al sophrosynei ca ştiinţă a binelui, legînd astfel primele încercări de a defini conceptul de tradiţiile polis-ului aristocratic grec.

Faţă de aceste interpretări, dintre care unele negative, dialogul *Charmides* ne-a apărut ca unul aparte, chiar printre cele de tinereţe, prin faptul că el nu pune în joc valori morale comune ori liniar construite şi lipsite de ramificaţii, nu pune în joc nici probleme morale determinate ca prietenia, curajul, pietatea, ci problema atît de semnificativă şi bogată a conceptului de sophrosyne.

Dacă înţelesurile tradiţionale ale sophrosynei au fost preluate în totalitatea lor de Platon, e evident că îndeosebi aspectul etic şi politic l-au determinat pe filosof să consacre un dialog acestui concept, urmărind o reabilitare a lui. Epoca în care a fost scris dialogul era din plin

una a răsturnărilor de valori. Începută odată cu războiul peloponeziac, ea lua o amploare deosebită pe măsură ce anii treceau. Dacă Tucidide nu izbutise decît să semnaleze, prin evoluția sensurilor unor cuvinte, decăderea a însuși sistemului social, Platon, în plină tinerețe, în anii de după război, va căuta soluții de reabilitare valorilor degradate. Orientarea lui pe această linie era cu atît mai firească cu cît încă în tinerețe fusese urmărit de ideea politicului. De-a lungul unei vieți întregi, preocupările politice nu au încetat să apară în manifestările filosofului.

În măsura în care *Statul* reprezintă atît punctul de vedere al omului politic, cît și al moralistului, în scopul statornicirii unor principii etice capabile să susțină edificiul unui stat, am putea privi dialogul *Charmides* cu alți ochi.

Însușirile de om politic și de teoretician etic ale lui Platon nu puteau să apară numai în *Statul*, *Legile*, sau chiar *Gorgias*, de vreme ce ideea politicului l-a urmărit încă din tinerețe. Ele apar, așa cum s-a văzut încă din dialogul de față, sub modalitatea de a încerca restituirea unor valori alterate. Prin urmare, *Charmides* (mai degrabă decît *Gorgias*), ar trebui privit nu pe linie speculativă, ci ca făcînd parte din programul politic al filosofului expus în totalitatea lui în *Statul*. Platon, e-adevărat, dă socoteală dialectic de conceptul pus în joc în dialogul acesta, dar se poate simți în permanență că în jocul ideilor e angajat eticul, politicul.

În *Statul*, ca și în *Charmides*, Platon va împleti morala cu politicul. Statului desăvîrșit Platon îi va atribui patru virtuți cardinale: înțelepciunea (σοφία), curajul, sophrosyne și justiția. Regăsim aici nu numai conceptul de sophrosyne, dar și punctul de vedere al moralistului din *Charmides* sau dacă nu, al omului politic ce nu crede în existența unui stat lipsit de sprijinul calităților morale. Toate aceste virtuți sînt împrumutate registrului etic, spre a fi sporite apoi de Platon cu sensuri politice; numai că, devenind valori politice, ele continuă să rămînă virtuți etice, nu altfel decît în *Charmides*.

Prin urmare, Platon, în loc să schițeze în primă instanță planul unei configurații politice, e preocupat mai degrabă să determine virtuțile care stau la temelia cetății. Iar atunci cînd vrea să dea o formulă generală a statului desăvîrșit, el îl definește drept acela în care dorințele unei gloate vicioase sînt dominate de dorințele și înțelepciunea unei minorități virtuoase (*Statul*, 431 c—d).

Iată dar cum, pe plan etic și politic, dialogul *Charmides* ar putea părea ca un prolog al *Statului.*

O asemenea sugestie de interpretare și-ar putea găsi locul și ea în exegeza dialogului, în măsura în care considerațiile istorice, filologice și filosofice de mai sus o autoriză.

Simina Noica

BIBLIOGRAFIE

1. Cărți

Th. Becker, *Plato's Charmides inhaltlich erläutert*, Halle, 1879

J. Boersma, *Wijsgeerige Studie over Plato's Charmides*, Diss., Utrecht, 1929

R. Dieterle, *Platons Laches und Charmides*, Diss., Freiburg, 1966

F. Muthmann, *Untersuchungen zur „Einkleidung" einiger platonischer Dialoge*, Diss., Bonn, 1961

J. Ohse, *Zu Platons Charmides*, Fellin, 1886

A. Pinilla, *Sofrosine. Ciencia de la Ciencia*, Madrid, 1959

A. Spielmann, *Die Echtheit des platonischen Dialoges Charmides*, Innsbruck, 1875

T. G. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge, 1951

B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons „Charmides"*, Berlin, 1970

2. Studii și articole

A. Knauer, *Der Platonische Dialog Charmides*, Gymn.-prgr. Bielitz, 1889

A. Pawlitschek, *Über die σωφροσύνη in Platon's Charmides*, Gymn.-prgr. Czernowitz, 1883

E. Schönborg, *Zur Erklärung von Platons Charmides*, Prgr. der Fürstenschule Pless, 1884

E. Wolff, *Platons Charmides für den philosophisch-propaideutischen Unterricht skizziert*, Prgr. d. Andreanums Hildesheim, 1875

A. Goldbacher, *Zur Kritik und Erklärung des platonischen Charmides*, „Wiener Studien", 16, 1894, 1—7

A. Sauer, *Die σωφροσύνη in Platons Charmides*, Prgr.d.Obergymn. zu den Schotten, Wien, 1894

C. Schirlitz, *Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides*, „Jahrbücher f. class. Philol.", 43, 1897, 451—476; 513—537

J. Kohm, *Die Beweisführung in Platons Charmides*, in *Festschr. Th. Gomperz*, Wien, 1902, 37—52

M. Hoffmann, *Zur Erklärung Platonischer Dialoge*: I. *Laches und Charmides*, „Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen", 57, 1903, 525—537

P. Shorey, *Emendation of Charmides* (168 b), „Class. Philol.", 2, 1907, p. 340

H. Mutschmann, *Zu Platons Charmides*, „Hermes", 46, 1911, 473—478

H. Rick, *Der Dialog Charmides*, „Archiv. f. Gesch. d. Philos.", 29, 1916, 211—234

A. Puech, *Le Charmide*, „Revue des Cours et Conférences", 34, 1933, 303—311

A. van Bilsen, *Plato's Charmides en de Sophrosyne*, „Philologische Studien", 8, 1936/37, 190—206; 9, 1937/38, 15—31, 90—97, 172—181

A. Kollmann, *Sophrosyne*, W.St., 59, 1941, 12—34

J. de Vries, Σωφροσύνη *en Grec Classique*, „Mnemosyne", 11, 1943, 81—101

H. North, *A Period of Opposition to Sophrosyne*, „Trans. and Proc. of the Amer. Phil. Ass.", 78, 1947, 1—17

T. G. Rosenmeyer, *The family of Critias*, „Americ. Journ. of Philol.", 70, 1949, 404—490

A. Masaracchia, *Il Carmide di Platone*, „Maia", 3, 1950, 161—180

G. M. Sciacca, *Il Carmide e la ricerca d'un oggetto per la filosofia*, „Riv. Critica di Storia della Filosofia", 5, 1950, 103—123

C. W. R. Larson, *The Platonic Synonyms* δικαιοσύνη *and* σωφροσύνη, „Am. Journ. Philol.", LXXII, 1951, 395—414

F. Wehrli, *Der Arztvergleich bei Platon*, „Museum Helv."). 8, 1951, 177—189

P. Lain-Entralgo, *Die platonische Rationalisierung der Besprechung* (ἐπῳδή) *und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, „Hermes", 86, 1958, 298—323

J. Adamietz, *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides*, „Hermes", 97, 1969, 37—57

H. Herter, *Selbsterkenntnis der Sophrosyne. Zu Platons Charmides*: *Festschrift Karl Wretska zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 1970, 74—88

R. R. Wellmann, *The Question Posed at Charmides*, 165 a—166 c, „Phronesis", 9, 1964, 107—113

M. Untersteiner, *Studi Platonici. Il Carmide*, ACME 18, 1965, 19—67

H. North, *Sofrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, „Cornell Studies in Classical Philol.", 35, 1966, p. 16 şi urm.

Traducerea e făcută după ediţia G. Budé, cu consultarea ediţiei Burnet. În limba română dialogul *Charmides* a mai fost tradus de Ştefan Bezdechi în ed. din 1922 şi de C. Noica în *Dialoguri*, E.L.U., 1968.

CHARMIDES

[sau *despre înțelepciune,* gen probatoriu]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

SOCRATE Mă întorceam în ajun, asupra serii, din tabăra 153 a
de oşti de la Potideea[1] şi, cum reveneam după un lung răstimp, m-am îndreptat bucuros către locurile unde eram obişnuit să-mi petrec vremea. Am intrat aşadar în palestra lui Taureas[2], cea din fața templului regal[3], şi am găsit acolo o mulțime de lume; mi-erau necunoscuți cîțiva, pe cei mai mulți însă îi cunoşteam. Îndată ce m-au zărit intrînd, aşa pe neaşteptate, care mai de care s-a grăbit — şi încă
de departe — să-mi dea ziua bună; iar Chairephon[4], b
apucat cum era, zvîcni în sus din mijlocul lor, o luă la goană către mine şi prinzîndu-mă de mînă mă întrebă:

— Cum ai scăpat din bătălie, Socrate?

Cu puțin înainte de plecarea mea, o bătălie avusese loc la Potideea; iar cei de aici abia acum aflaseră de ea[5].

— Aşa cum vezi, i-am răspuns.

— Se zvoneşte pe la noi, a urmat el, că a fost aprigă c
bătălia şi-n toiul ei mulți dintre ai noştri ar fi pierit.

— Da, şi pe bună dreptate s-a zvonit aşa, am întărit eu.

— Ai luat şi tu parte la bătălie? m-a întrebat Chairephon.

— Da, am luat.

— Atunci aşază-te aci, m-a îndemnat, şi povesteşte-ne; prea limpede nu le-am aflat pe toate încă.

Şi călăuzindu-mă, îmi făcu loc totodată lîngă Critias, fiul lui Calaischros. Iar eu, după ce m-am tras alături de Critias şi le-am dat ziua bună — atît lui cît şi celorlalți —
am prins a istorisi întîmplările din tabără potrivit cu între- d
bările lor; iar fiecare avea să mă-întrebe altceva.

După ce am stat de vorbă îndeajuns despre asemenea fapte, i-am întrebat la rîndul meu despre cele de aci: cum mai stăteau lucrurile în ultima vreme cu rîvna pentru înțelepciune[6] şi ce se mai auzea cu tinerii; dacă se aleseseră printre ei vreunii mai de frunte, fie prin înțelepciune, fie

154 a prin frumusețe, fie prin amîndouă. Iar Critias, îndreptîndu-și ochii către poartă și zărind cîțiva tineri care tocmai intrau hîrjonindu-se între ei, urmați de o altă ceată de tineri, îmi spuse:

— Cu frumoșii, Socrate, cred că ai să afli îndată cum stau lucrurile; cei care intră acum, se-ntîmplă să fie deopotrivă vestitorii cît și alaiul celor care-l îndrăgesc pe tînărul acela ce trece astăzi drept cel mai împlinit. Dealtfel, mi se pare că și el e pe aproape și are să intre de îndată.

— Cine e, îl întrebai eu, și al cui?

b — Îl știi cumva și tu, numai că nu se ridicase încă la vîrsta tinereții cînd ai plecat: e Charmides, fiul unchiului meu Glaucon și deci văr cu mine.

— Pe Zeus, de bună seamă că-l știu, încuviințai eu. Nu era nici pe atunci un copil de rînd; iar acum cred că trebuie să fie în pragul bărbăției[7].

— Îndată ai să afli, spuse, și vîrsta lui și cum arată acum.

Iar în timp ce rostea vorbele acestea, intră și Charmides.

— Eu, dragă prietene, nu prea sînt în stare să dau o bună măsură lucrurilor; căci înaintea celor frumoși parcă aș fi o cordea de măsurat de pe care s-au șters toate semnele[8]: aproape toți cei în vîrsta tinereții îmi par frumoși[9].
c Numai că acum, înfățișarea și frumusețea tînărului acestuia mi se arătau într-adevăr fără cusur; iar toți ceilalți, parcă nu mai aveau dragoste decît pentru el, într-atît păreau de uluiți și de tulburați cînd a intrat[10]. Și mulți alții dintre cei care-l îndrăgeau mai veneau în urma lui. De-ar fi fost vorba doar de noi, bărbați în puterea vîrstei, n-ar părea nimic de uimire, dar luînd seama și la cei mici, la copii, am văzut că nici unul nu se uita într-altă parte — nici chiar cel mai micuț —, ci toți stăruiau cu ochii-n spre el, de parcă ar fi ațintit o statuie.

d Atunci, Chairephon izbucni către mine:

— Cum ți se pare tînărul, Socrate? Nu-i așa că e frumos la chip?

— Minunat de frumos, încuviințai eu.

— Ei bine, aşa cum e, dacă ar vrea să-şi desfacă hainele de pe trup, nici n-ai mai avea ochi pentru chipul lui, într-atît de frumoasă îi este întreagă făptura.

Iar toţi ceilalţi au consimţit că aşa era, cum spusese Chairephon.

— Pe Heracle, stăruii eu atunci, ce cuceritoare fiinţă ar mai fi, după spusele voastre, un singur lucru de s-ar adăugi; unul mărunt de tot[11].

— Care? mă îndemnă Critias.

— De-ar avea şi sufletul bine întocmit. Şi s-ar cuveni să fie aşa, Critias, de vreme ce se trage din neamul vostru.

— Dar e o fiinţă desăvîrşită[12] şi în privinţa aceasta, mă încredinţă el.

— Şi-atunci, urmai eu, de ce să nu-i dezbrăcăm mai de grabă sufletul şi să i-l privim înaintea trupului? E de bună seamă la o vîrstă cînd l-ar putea ispiti un schimb de păreri.

— Aşa-i, încuviinţă Critias, mai ales că pare înclinat spre cugetare[13], iar după spusa altora, şi chiar a lui, ar fi 155 a
foarte înzestrat şi într-ale poeziei[14].

— Un asemenea har, dragul meu Critias, de departe vi se trage, de la înrudirea voastră cu Solon tocmai. Dar de ce nu-mi arăţi tînărul, chemîndu-l aci? Nici chiar dacă s-ar întîmpla să fie mai tînăr n-ar fi de ruşine să stau de vorbă cu el, în faţa ta, care-i eşti tutore şi pe deasupra şi văr.

— Bine spui, întări el, să-l chemăm.

Şi totodată îl îndemnă pe însoţitorul său:

— Băiete, cheamă pe Charmides şi spune-i că vreau să-l b
arăt unui medic, pentru durerea de care mi s-a plîns mai deunăzi, rosti Critias.

Apoi adăugi către mine:

— Într-adevăr îmi spunea, nu de mult, că-l doare capul cînd se trezeşte dimineaţa. Te-ar stînjeni întrucîtva dacă te-ai preface în faţa lui că ştii vreun leac pentru durerile de cap?[15]

— Nu, deloc; numai să vină.

— Are să vină, hotărî el.

Și așa s-a petrecut. A venit; numai că, venirea lui a
c stîrnit o întîmplare de tot hazul. Cum fiecare dintre noi cei așezați se strîngea de-o parte și-l împingea de zor pe vecin ca să-i facă loc lui Charmides lîngă el, cei de la capătul băncii se treziră unul în picioare, iar altul zvîrlit de-o parte. Charmides veni și se așeză între mine și Critias. Atunci, drept să-ți spun prietene, m-am simțit cam descumpănit și îndrăzneala mea dinainte, că-mi va fi lesne să-l întîmpin cu vorba pe Charmides, se curmă pe de-a-ntregul. Iar în clipa cînd Critias îl încredință că eu aș fi cunoscătorul leacului și Charmides mă ațînti cu ochii într-un fel de
d neasemuit, gata să mă-ntrebe ceva, în vreme ce toți cei din palestră se strînseseră cerc în jurul nostru, atunci, o, vrednice prieten al meu, ochii îmi lunecară o clipă prin deschizătura tunicii lui și pe dată simții că mă aprind și-mi pierd cumpătul; iar gîndul mă purtă către Cydias...[16] Cît de iscusit era acesta într-ale dragostei, de cîte ori prindea să dea sfat cuiva în legătură cu vreun tînăr frumos: „căpriorul să se ferească să vină să-și apuce prada din fața leului”. Căci eu însumi nu păream să fiu altceva în clipa
e aceea decît prada unei asemenea făpturi.

Totuși, cînd m-a întrebat dacă știam vreun leac pentru durerile de cap, am îngînat că știam unul.

— Și care este? stărui el.

I-am spus că ar fi o anume buruiană, dar că pe lîngă leac trebuia adaos și un descîntec[17]; iar viersul acesta, dacă era lăsat să cadă odată cu folosirea leacului, dădea tămăduire deplină, fără el însă buruiana nu era de nici un ajutor.

156 a — Am să mi-l scriu atunci, așa cum ai să-l reciți tu, hotărî el.

— Cu voia, sau fără voia mea? întrebai.

Rîse atunci Charmides:

— Cu voia ta, Socrate.

— Fie, mă-nduplecai atunci; dar îmi știi chiar și numele?

— M-aș simți aproape vinovat să nu-l știu; doar nu de puține ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea[18], și îmi aduc aminte, copil fiind, să te fi văzut împreună cu Critias acesta.

— E bine, îl încuviințai eu; căci astfel, am să-ți pot trece
cu mai mult curaj descîntecul, așa cum va fi fiind. Mă b
întrebam totuși mai adineaori în ce chip să-ți lămuresc
virtuțile lui. Căci un asemenea leac, Charmides, nu e în
măsură să vindece doar capul, așa cum poate știi și tu de
la unii medici destoinici; aceștia, ori de cîte ori îi întîmpină
cineva cu o suferință la ochi, îl încredințează că nu le stă-n
putință să încerce vindecarea ochilor numai, dar că, acela
care vrea să-și lecuiască ochii, se cuvine să-și îngrijească
totodată și capul. Tot astfel, a-ți închipui că poți să-ți c
vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu
poate fi decît o faptă cu totul necugetată[18b]. Pornind de
la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul
întreg, dîndu-și osteneala să îngrijească și să vindece partea
odată cu întregul. Sau n-ai aflat că așa spun ei și că așa
se și petrec lucrurile?

— Ba da, răspunse el.

— Așadar, îți pare bună judecata lor și o primești?

— Pe de-a-ntregul, se învoi el.

Iar eu, de îndată ce l-am auzit încuviințîndu-mă, prinsei d
din nou curaj și puțin cîte puțin regăsindu-mi cumpătul,
mă înflăcărai[19] și ridicai glasul:

— Tot așa e, Charmides, și cu descîntecul nostru. L-am
deprins acolo în tabără de la un trac[20], unul dintre medicii
lui Zalmoxis[21], despre care se zice că stăpînesc meșteșugul
de a te face nemuritor[22]. Și spunea tracul acesta, că medicii
greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai
le pomeneam; numai că „Zalmoxis, adăugi el, regele nostru,
care e zeu[23], arată că, după cum nu trebuie să încercăm
a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să
ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi e
însănătoșit fără suflet. Aceasta și e pricina pentru care
medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli:
ei nu se ridică pînă la întregul de care ar trebui să se îngri-
jească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu
se poate însănătoși. Și toate de aci pornesc, îmi lămurea
el, de la suflet: atît cele rele cît și cele bune ale trupului
ori ale făpturii noastre depline, și de aci se revarsă ele,
așa cum de la cap totul se resfrînge asupra ochilor[24]. Prin 157 a

urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gînd să aducem la o bună stare atît capul cît şi restul trupului[25]. Iar sufletul, arăta el, dragul meu, se îngrijeşte cu anume descîntece şi descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase[26]. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătății şi
b către cap şi către trupul tot"[27]. Învățîndu-mă aşadar asemenea leac şi asemenea descîntece, mă îndemna totodată să nu mă las înduplecat de nimeni să-i îngrijesc capul cu leacul acesta, pînă nu-mi va fi înfățişat mai întîi sufletul[28] spre a fi îngrijit prin descîntec. Şi tocmai aceasta e greşala pe care o fac astăzi oamenii, urmă el, că încearcă să fie medici ai unei părți numai, fără cealaltă; şi mă îndemna cu toată tăria să nu mă las înduplecat de nimeni să fac astfel, fie el bogat, frumos, ori de neam ales. Eu, aşadar,
c am să-i dau ascultare, căci i-am jurat-o şi sînt dator să-i dau ascultare; iar ție, dacă vei vrea, după îndemnurile străinului, să-ți înfățişezi întîi sufletul spre a fi descîntat[29] cu acele descîntece trace, îți voi da leacul pentru cap; dacă nu, n-aş prea avea ce să fac pentru tine, Charmides, dragule.

La asemenea vorbe, Critias ne întrerupse spunînd:

— Dar bine, Socrate, ar fi o adevărată binecuvîntare pentru tînărul acesta durerea lui de cap, dacă ar sili şi
d cugetul să devină mai bun odată cu capul. Totuşi să ştii, că printre cei de-o seamă cu el, Charmides ține fruntea nu numai prin înfățişare, dar şi prin acel ceva al cărui descîntec spui tu că-l cunoşti: e vorba de înțelepciune, nu?

— Da, într-adevăr, încuviințai eu.

— Află atunci, adaugă Critias, că el trece cu mult drept cel mai înțelept printre tinerii de azi, iar în privința tuturor celorlalte, cîte țin de vîrsta lui, nu e întru nimic mai prejos decît oricare din ei.

— De altfel, e şi drept, Charmides, urmai eu, să te
e deosebeşti de ceilalți prin toate acestea. Vezi, eu n-aş crede că vreunul din cei de aci poate lesne arăta două spițe din Atena care, unindu-se între ele, să fie mai demne şi mai bune de-a lăsa urmaşi, decît cele din care te tragi

tu. Căci neamul tău după tată, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost slăvit, după cum ni s-a transmis de Anacreon[30], şi de Solon şi de mulţi alţi poeţi, ca unul de frunte deopotrivă prin frumuseţe, virtute, cît şi prin alte fericite 158 a
înzestrări. Iar cu neamul mamei tale lucrurile stau la fel. Se spune că, dintre cei de prin părţile noastre, nici un bărbat nu trecea drept mai frumos şi mai falnic decît Pyrilampes, unchiul tău, ori de cîte ori mergea în solie, fie pe la marele rege, fie la vreun altul, aşadar, şi neamul acesta, pe de-antregul, nu e cu nimic mai prejos de celălalt. Iar tu, ca unul care te tragi din asemenea spiţe, e firesc să fii întîiul în toate. Astfel că, dacă e vorba de înfăţişarea fiinţei tale, scumpe fiu al lui Glaucon, atît cît o pot petrece ochii, b
nu-mi pari a sta cu nimic mai prejos de oricare dintre înaintaşii tăi; iar dacă şi în privinţa înţelepciunii şi a celorlalte eşti îndeajuns de înzestrat, după cum spune Critias, atunci, dragă Charmides, fericit fiu a mai adus pe lume[31] cea care ţi-e mamă. Şi acum, iată cum stau lucrurile. Dacă ţie ţi-e dată înţelepciunea, aşa cum spune Critias acesta, şi dacă eşti îndeajuns de înţelept, nu mai ai nevoie de nici un descîntec, nici dintr-ale lui Zalmoxis, nici dintr-ale lui Abaris cel de la miazănoapte[32], ci va trebui să ţi se dea doar leacul pentru cap; dar dacă tu crezi că ai totuşi nevoie de ele, atunci va trebui să ţi se descînte, înainte c
de a ţi se da leacul. Şi acum, să-mi spui tu singur dacă eşti de părerea lui Critias şi socoţi că ai îndeajuns parte de înţelepciune, sau dacă nu te crezi tocmai îndestulat de ea.

Se roşi mai întîi Charmides şi păru încă mai frumos, căci se potrivea sfiala cu vîrsta lui[33]. Apoi îmi răspunse şi nu fără aleasă chibzuială. Spunea el că nu-i era uşor în clipa aceea să răspundă nici da, nici nu la întrebarea pusă.

— Dacă, urmă el, spun că nu sînt înţelept, atunci deo- d
potrivă rostesc ceva pe care omul nu e firesc să-l spună despre el şi în acelaşi timp îl înfăţişez drept un mincinos pe Critias acesta şi pe alţii mulţi cărora le par înţelept. Dacă însă aş încuviinţa-o şi m-aş lăuda singur, nu m-aş dovedi poate tocmai la locul meu; aşa că, nu prea ştiu nici eu ce să răspund.

I-am dat dreptate:

— Îmi pare potrivit ce spui, Charmides, şi cred că îm-
preună ar trebui să cercetăm dacă stăpîneşti ori nu ceea
ce ţin eu să aflu. Astfel, nici tu n-ai să fii silit să spui ce
e nu ai vrea şi nici eu n-am să mă-ntorc la leacul acela aşa,
fără vreo chibzuinţă. Deci, dacă gîndul meu îţi este pe plac,
aş porni la cercetare împreună cu tine. Dacă nu, te-aş
lăsa în pace.

— Dar o doresc mai mult decît orice, recunoscu el; cercetează deci, în acest gînd, cum crezi tu că e mai bine să cercetezi.

— Iată, am spus atunci, cum îmi pare mie că ar fi cel
mai bine. E firesc, dacă ai parte de înţelepciune, să ai
159 a totodată şi o părere despre ea[34]. Căci, de vreme ce se află
în fiinţa ta înţelepciunea, ea îţi dă, ca fiind prezentă, un
anume simţămînt, din care să ţi-se-nchege gîndul cu pri-
vire la ce este şi cum este. Nu crezi aşa?

— Ba da, aşa cred, hotărî el.

— Atunci, ca unul care ştii greceşte[35], adăugai eu, n-ai putea cumva să-mi spui părerea ta asupră-i?

— Poate că da, îmi răspunse.

Aşadar, urmai eu, ca să ne dăm seama dacă e sădită sau nu în tine, spune-mi, ce crezi tu că e înţelepciunea?

b Şovăi Charmides la început şi nu prea se-ndemna să-mi
răspundă[36]. Dar mai apoi prinse a-mi lămuri că înţelep-
ciunea nu-i părea altceva decît îndeplinirea a toate cu
măsură şi liniştit[37]: fie că mergi pe un drum, fie că stai
de vorbă, sau că întreprinzi orice altceva. Într-un cuvînt,
sfîrşi el, îmi pare că ceea ce întrebi tu e un anume fel liniştit
de a îndeplini orice.

— Să fie oare aşa? întrebai. Se zice într-adevăr, Char-
mides, că cei liniştiţi sînt înţelepţi. Să vedem dacă într-
c adevăr aşa e. Dar, spune-mi, înţelepciunea nu se cuprinde
în rîndul celor frumoase?

— Pe de-a-ntregul, răspunse el.

— Ce e mai frumos pentru un grămătic, să scrie aceleaşi litere repede ori domol?

— Repede.

— Dar cînd citeşte? S-o facă degrabă ori cu zăbavă?[38]

— Degrabă.

— Şi să cînţi cu repeziciune la cithară ori să lupţi aprig, nu e mai frumos decît s-o faci domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar în privinţa luptelor cu pumnii şi a altor întreceri atletice[39], nu-i la fel?

— Întru totul.

— Dar la alergări şi sărituri, ori la tot felul de asemenea
deprinderi ale trupului nu-i aşa că sînt frumoase mişcă- d
rile îndeplinite cu agerime şi repeziciune, pe cînd cele greoaie şi făcute domol par urîte?

— De bună seamă.

— De bună seamă atunci, am urmat eu, în privinţa trupului, nu felul tihnit de a îndeplini un lucru e cel mai frumos, ci acela cît mai ager şi mai aprig. Nu e aşa?

— Întocmai.

— Iar înţelepciunea, spuneam noi, e ceva frumos, nu?

— Da.

— Atunci, în cele ale trupului, nu îndeplinirea liniştită a lucrurilor, ci repeziciunea e mai chibzuită, de vreme ce înţelepciunea e ceva frumos.

— Aşa se pare, spuse el.

— Dar ce e mai frumos, întrebai, să înveţi uşor sau
anevoie? e

— Să înveţi uşor.

— Dar cînd înveţi uşor, stăruii eu, înseamnă că înveţi repede, pe cînd învăţatul anevoie se petrece domol şi cu zăbavă.

— Da.

— Iar cînd înveţi pe un altul, nu e mai frumos s-o faci repede şi nestăvilit[40] decît domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar faptul de a-ţi reaminti ceva sau a lua aminte la ceva e mai frumos cînd se petrece domol şi cu zăbavă, ori dintr-odată şi repede?

— Dintr-o dată, spuse el, şi repede.

— Iar iscusinţa nu este mai degrabă o anume agerime 160 a
a spiritului iar nu o domolire a sa?

— E-adevărat.

— Şi cînd e vorba să înţelegi învăţătura pe care şi-o trece fie grămăticul, fie citharistul, sau oricine altul[41], atunci cele spuse cît se poate de repede nu par cu mult mai frumoase decît cele domoale de tot?

— Ba da.

— Dar în cercetările la care se-ndeamnă cugetul şi în toate cumpănirile lui, nu omul cel mai liniştit, cred eu,
b şi care abia chibzuieşte ori stăruie din greu în cercetări e vrednic de laudă, ci, dimpotrivă, acela care îndeplineşte totul cît mai lesne şi mai degrabă.

— Aşa e, încuviinţă el.

— Şi atunci toate, urmai eu, o, Charmides, atît cele ale sufletului cît şi ale trupului, par mai frumoase ori de cîte ori se săvîrşesc cu repeziciune şi agerime[42], iar nu cu zăbavă ori domol.

— Poate că da, se învoi el.

— Prin urmare, înţelepciunea n-ar putea însemna îndeplinirea liniştită a lucrurilor şi nici viaţa înţeleaptă nu poate fi una liniştită de vreme ce, după judecata noastră,
c o trăire cumpănită se cădea să fie neapărat frumoasă. Din cele două chipuri de a săvîrşi în viaţă, cel tihnit nu mi s-a părut niciodată, sau aproape niciodată mai împlinit decît cel grăbit şi cu vlagă. Dacă aşadar, prietene, toate cele întreprinse liniştit se dovedesc la fel de bine împlinite ca şi cele aprig făcute ori cu repeziciune, atunci nici înţelepciunea nu s-ar putea întocmi din asemenea făptuiri tihnite mai curînd decît dintr-unele intense şi repezi, fie în mers, fie în citit sau în orice altceva şi nici o viaţă liniştită n-ar
d putea fi mai înţeleaptă decît una lipsită de tihnă, de vreme ce în spusele noastre aşezasem înţelepciunea printre alcătuirile frumoase[43], iar faptele grabnice nu ni s-au părut mai puţin izbutite decît cele liniştite.

— Cred că vorbeşti drept Socrate, spuse el.

— Atunci, urmai eu, încearcă iar[44], Charmides; fii mai cu luare aminte cînd cercetezi în sinea ta şi caută să pătrunzi în ce chip anume te-a făcut înţelepciunea din tine şi care-i este firea ca să te poată înfăţişa aşa cum pari; iar după ce le vei fi cumpănit pe toate laolaltă, să-mi spui frumos,
e aşa cu bărbăţie, cam ce crezi tu c-ar fi înţelepciunea?

Tăcu un răstimp Charmides, adîncindu-se stăruitor în sinea sa.

— Îmi pare, se-ndemnă el apoi, că înțelepciunea e cea care-l face pe om să se sfiască și să fie sfios și-atunci, într-un fel, ar fi deopotrivă cu smerenia[45].

— Fie, am încuviințat eu, dar acum o clipă nu te alăturaseşi mie cînd spuneam că înțelepciunea e ceva frumos?

— Întru totul, spuse.

— Şi-atunci, oamenii înțelepți nu sînt și buni?

— Ba da.

— Ar putea oare fi bun ceea ce nu-i face pe oameni buni?

— Nu, fără-ndoială.

— Aşadar înțelepciunea e nu numai ceva frumos dar și ceva bun.

— Aşa-mi pare. 161 a

— Cum dar? urmai eu, nu crezi că Homer vorbeşte bine cînd spune: „Smerenia nu e bună de stăruie la omul nevoiaş?"[46]

— Ba da, spuse el.

— Şi-atunci, pe cît se pare, smerenia și e și nu e ceva bun.

— Poate.

— Iar înțelepciunea e bună, de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea, iar nu răi.

— Da, aşa-mi pare să fie cum spui tu.

— Prin urmare înțelepciunea nu poate fi tot una cu smerenia[47], întrucît se întîmplă ca ea să fie bună, pe cînd smerenia nu e mai degrabă bună decît rea. b

— Da, Socrate, întări el, sînt bine cumpănite vorbele tale. Dar să-mi spui cum îți vor părea cele pe care le voi rosti de îndată despre înțelepciune. Mi-am amintit adineaori să fi auzit pe cineva[48] spunînd că înțelepciunea înseamnă a săvîrşi ce-i al tău[49]. Vezi acum, dacă ți se pare dreaptă spusa mea.

— Asta, năstruşnic ce-mi eşti, izbucnii eu atunci, de la Critias ai aflat-o, ori de la cine ştie ce alt învățat. c

— Poate de la vreun altul, se-amestecă Critias, de la mine în orice caz nu.

— Dar ce însemnătate are Socrate, urmă Charmides, de unde am auzit-o?

— Nici una, am recunoscut eu, căci la urma urmei n-avem de cercetat cine a spus-o, ci dacă e adevărată sau nu.

— Acum vorbeşti drept, spuse el.

— Da, pe Zeus, întîmpinai eu, numai că tare m-aş minuna să-i găsim înţelesul. Totul seamănă mai degrabă cu o ghicitoare[50].

— De ce? întrebă el.

d — Deoarece, am răspuns eu, nu în acelaşi chip în care şi-a rostit cuvintele, a şi gîndit cel care spunea că înţelepciunea înseamnă a săvîrşi ce-i al tău. Oare tu crezi că grămăticul nu face nici o ispravă atunci cînd scrie sau citeşte?

— Ba eu cred că da, spuse el.

— Ţi se pare ţie că el scrie ori citeşte numai numele său? Nu vă învăţa el pe voi copiii şi nu scriaţi voi atît numele duşmanilor cît şi pe ale voastre, ori pe ale prietenilor?

— Aşa e.

— Şi asta se chema oare că vă îndeletniceaţi cu prea multe[51] şi că eraţi nesocotiţi făcînd aşa?

— Nicidecum.

— Şi totuşi voi vă abăteaţi de la rosturile voastre, în
e cazul că a scrie şi a citi înseamnă a săvîrşi ceva.

— Da, înseamnă.

— Dar cînd vindeci, prietene, ori zideşti o casă, cînd ţeşi la război, sau te îndeletniceşti cu orice alt meşteşug, nu înseamnă că săvîrşeşti ceva?

— Din plin.

— Atunci cum? urmai eu. Crezi tu că o cetate ar fi bine întocmită sub o asemenea lege care ar cere fiecărui cetăţean să-şi ţeasă şi să-şi spele singur haina, să-şi croiască încălţămintea, ori să-şi făurească ulcica şi peria[52] şi multe
162 a altele după aceeaşi rînduială, şi în acelaşi timp să nu se atingă de nimic străin, ci să lucreze şi să făptuiască numai pe ale sale?[53]

— Nu cred, spuse el.

— Şi totuşi, reluai eu, dacă cetatea e înţelept întocmită e şi bine întocmită.

— Cum să nu, spuse.

— Aşadar, înţelepciunea nu s-ar putea mărgini la o asemenea rînduială şi nici la faptul de a îndeplini într-astfel ce-i al tău.

— Se pare că nu.

— Vorbea deci cu tîlc, pe cît se pare, aşa cum spuneam mai adineaori, cel care afirma că a fi înţelept înseamnă a săvîrşi ce-i al tău. Căci nu cred să fi fost un om de rînd. Ori, poate ţi-ai plecat urechea spre vreun nătîng, Charmi- b des?

— Nici gînd; părea un om cu totul iscusit.

— Atunci cu atît mai mult îmi închipui că omul acesta îţi înfăţişa o vorbă cu tîlc, căci nu e lesne să desfaci înţelesuri din acel „a săvîrşi ce-i al tău".

— Poate, spuse el.

— Ce să însemne oare „a săvîrşi ce-i al tău?" Ai putea să-mi spui?

— Nu ştiu nici eu, pe Zeus, se necăji el, dar poate nici chiar cel care-o spunea nu ştia prea bine ce-i trecea prin minte[54].

Şi-n timp ce vorbea aşa, surîdea Charmides şi ochii-i cătau înspre Critias.

Într-adevăr, de la o vreme Critias prinsese a da semne c de nelinişte iar privirea-i stăruia plină de sfidare către Charmides şi către ceilalţi. Cu greu se ţinuse liniştit pînă acum şi, deodată, nu se mai putu stăpîni[55]. Mi s-a părut atunci în toată limpezimea că lucrurile întocmai aşa stăteau cum bănuisem: de la Critias auzise Charmides un asemenea răspuns cu privire la înţelepciune! Iar Charmides, nevrînd să ia asupră-şi justificarea, ci să fie cea a răspunsului, îl stîrni pe celălalt ca şi cum el ar fi fost înfrînt. Atunci Critias d nu mai răbdă şi-mi păru că-l prinde mînia ca pe un poet împotriva actorului care-i recită prost opera. Şi aţintindu-l cu privirea pe tînăr, îşi ridică glasul spre el[56]:

— Aşa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu ştii ce avea în minte acela care spunea că înţelepciunea înseamnă a lua aminte la ce-i al tău, nu o ştia nici el?

— Dar, prea scumpe, mă amestecai eu, Critias! Nu-i
e de nici o mirare că tînărul n-o ştie, la vîrsta lui; pe de altă parte, ţie ţi se cade s-o cunoşti pe măsura anilor şi experienţei tale[57]. Dacă prin urmare te învoieşti că înţelepciunea este întocmai aşa cum spunea el şi preiei schimbul de idei[58], aş simţi o mult mai mare bucurie să cercetez împreună cu tine dacă spusa aceasta este adevărată ori nu.

— Mă învoiesc întru totul, se grăbi el, şi iau asupră-mi schimbul de idei.

— Bine faci, încuviinţai eu. Dar, spune-mi, te învoieşti şi cu ce spuneam mai adineaori, că toţi meşteşugarii creează ceva?

— Eu, da.

163 a — Îţi par ei ţie că fac numai ce-i al lor, sau şi pe ale altora?

— Şi pe ale altora.

— Dar sînt ei înţelepţi, de vreme ce nu fac numai ce-i al lor?[59]

— Ce i-ar împiedica? întrebă el.

— Nimic din partea mea, am răspuns; dar vezi, să nu fie vreo piedică pentru acela care, după ce a hotărît că înţelepciunea înseamnă să le săvîrşeşti pe ale tale, ar pretinde apoi că nimic nu-i împiedică nici pe cei care săvîrşesc pe ale altora să fie la rîndul lor înţelepţi.

— Atunci cînd m-am învoit că sînt înţelepţi cei care fac ce-i al altora, am recunoscut eu cumva că ar fi la fel
b şi cu cei care săvîrşesc pe cele ale altora?

— Dar spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i acelaşi lucru a face şi a săvîrşi?[60]

— Nu, fără-ndoială, spuse el. După cum a munci şi a face nu sînt deopotrivă. Am învăţat de la Hesiod care spunea: „Nici o muncă nu e de ocară"[61].

— Crezi tu, că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori şi prin a lucra şi prin a săvîrşi, n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălţăminte, a negustorului de sărături, ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie?[62] Să nu-ţi închipui asta, Socrate. Părerea mea e că şi Hesiod făcea
c o deosebire între creaţie, făptuire şi lucrare[63], iar uneori

creaţia poate ajunge de ocară, dacă nu se însoţeşte cu frumosul, lucrul însă, nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute şi de folos le numea opere, iar asemenea creaţii închid în ele lucrări şi făptuiri. Şi mai trebuie adaos că poetul socotea numai asemenea creaţii drept proprii[64], cuiva, iar pe toate cele vătămătoare le arăta drept străine. Se cuvine, aşadar, să fim încredinţaţi că şi Hesiod, ca orice alt om cu bun simţ, numea înţelept pe acela care săvîrşea ce-i al său.

— O, Critias, am spus eu, numai ce ai prins glas şi d
aproape ţi-am şi lămurit gîndul; tu eşti ispitit să numeşti bune pe toate cele familiare şi proprii cuiva şi înţelegi prin făptuiri crearea lucrărilor bune; doar l-am auzit pe Prodicos făcînd nenumărate asemenea disocieri ale înţelesului cuvintelor[65]. Eu îţi dau voie să hotărăşti cum vei vrea cu fiecare cuvînt, numai să-mi spui cărui lucru îi alături numele pe care-l rosteşti[66]. Şi-acum hotărăşte din
nou, de la început şi mai limpede: oare săvîrşirea celor e
bune ori creaţia lor, ori cum vrei să-i spui, asta înseamnă după tine înţelepciune?

— Fără-ndoială.

— Aşadar nu e înţelept cel care săvîrşeşte răul, ci acela care săvîrşeşte binele.

— Ţie, prea scumpe, spuse el, nu ţi se pare aşa?

— Lasă asta, i-am răspuns eu, doar nu cercetăm acum ce-mi pare mie, ci ceea ce spui tu.

— Într-adevăr, după mine, cel care nu face lucruri bune, ci rele e lipsit de chibzuinţă, iar cel care face lucruri bune şi nu rele e înţelept. Aşadar, îţi dau lămurire deplină: înţelepciune înseamnă săvîrşirea celor bune[67].

— La urma urmei nimic nu se opune să spui adevărul[68]. 164 a
Numai un lucru mă uimeşte: cum poţi crede că oamenii înţelepţi nu-şi dau seama că sînt înţelepţi?

— Dar eu nu cred asta, se împotrivi el.

— Nu spuneai tu puţin mai înainte[69], urmai eu, că, deşi fac ce-i al altora, nimic nu împiedică pe meşteşugari să fie înţelepţi?

— Ba spuneam, încuviinţă el. Şi ce-i cu asta?

— Nimic. Dar spune-mi, ţi se pare ţie că un medic
b însănătoşind pe cineva face un lucru folositor şi lui şi aceluia pe care-l vindecă?

— Aşa mi se pare.

— Prin urmare săvîrşeşte cele ce se cuvin cel care săvîrşeşte acestea.

— Da.

— Iar cel care săvîrşeşte cele ce se cuvin, nu e înţelept?

— Ba e înţelept.

— Dar oare medicul ştie neapărat cînd leacurile sale
c sînt de folos şi cînd nu?[70] Sau oricare dintre meşteşugari, cînd îi e sieşi folositoare lucrarea pe care o săvîrşeşte şi cînd nu?

— Poate că nu.

— Uneori, aşadar, săvîrşind cu folos ori aducînd vătămare, medicul nu ştie nici el ce a făcut[71]; totuşi, dacă a săvîrşit-o cu folos, după spusa ta[72], înseamnă că a făcut-o cu înţelepciune. Nu aşa spuneai?

— Ba da.

— Şi-ar însemna, pe cît se pare, că uneori, săvîrşind
d lucrul cu folos, săvîrşeşte cu chibzuinţă şi e înţelept, dar că nu-şi dă seama de înţelepciunea lui?

— Dar aşa ceva, Socrate, exclamă el, nu poate fi. Dacă tu crezi că din cele pe care ţi le-am recunoscut mai înainte trebuie să se aleagă o asemenea încheiere, atunci aş renunţa la spusele mele şi nu m-aş sfii să arăt că n-am avut dreptate, mai degrabă decît să consimt că un om e înţelept fără s-o ştie despre sine[73]. Şi întrucîtva, chiar acest lucru, spun eu, înseamnă înţelepciune: a se cunoaşte pe sine; şi mă întovărăşesc aceluia ce-a ridicat asemenea inscripţie[74] pe frontispiciul templului din Delfi. S-a pus inscripţia aceea, pare-mi-se, spre a fi un fel de întîmpinare a Zeului către cei care pătrund,
e în loc de obişnuitul „voie bună ţie"; o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să ne dăm bineţe unii altora, ci să ne îndemnăm la înţelepciune. Astfel îi întîmpină cu vorba Zeul pe cei care pătrund în lăcaşul sfînt, urarea aceasta deosebindu-se întrucîtva de cea a oamenilor. Iată un gînd pe care cred că l-a avut de bună seamă cel care a înălţat inscripţia. Iar de fiecare

dată, Zeul rostește către credinciosul care pătrunde în templu nu altceva decît „fii înțelept". Numai că o spune mai învăluit, așa ca un adevărat proroc; iar „cunoaște-te pe tine însuți" și „fii înțelept" sînt unul și același lucru, 165 a
întocmai așa cum o arată inscripția și cum o spun și eu[75]. Dar poate sînt unii care să creadă altfel; și asemenea lucru s-a și petrecut, pare-mi-se, cu cei care au așezat mai tîrziu celelalte inscripții și anume: „Nimic prea mult" și „Chezășia se însoțește cu nenorocirea". Își închipuiau ei că „a te cunoaște pe tine însuți" e un sfat iar nu un cuvînt de întîmpinare din partea Zeului către cei care intrau în templu; apoi ca să întocmească la rîndul lor inscripții nu mai puțin folositoare, le-au gravat pe acestea. Într-un cuvînt, iată ce am vrut eu să arăt, Socrate: las la o parte toate cele spuse mai înainte. Poate tu vorbeai cu mai multă dreptate despre ele, poate eu; dar nimic nu era pe deplin b
lămurit din cele pe care le rosteam noi. Acum însă vreau să dau seama de ele, dacă tu n-ai să te-nvoiești cu afirmația că înțelepciunea înseamnă a te cunoaște pe tine însuți[76].

— Dar, Critias, am spus eu atunci, tu mă îndemni cu vorba ca și cum eu aș recunoaște că știu cele despre care te întreb și ca și cum n-ar trebui decît să vreau ca să fiu de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai așa, ci eu întîrzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc; numai după ce c
o voi desluși-o am să-ți spun dacă sînt de aceeași părere cu tine. Așteaptă dar pînă ce o vom cerceta.

— Cercetează atunci, m-a îndemnat el.

— Asta și fac, i-am răspuns. Căci dacă înțelepciunea înseamnă a cunoaște ceva, atunci e limpede că e vorba de un fel de știință[77] a unui lucru anumit. Nu?

— Ba da, e cunoaștere de sine.

— Oare medicina, urmai eu, nu e și ea un fel de știință[78] a ceea ce e sănătos?

— Întocmai.

— Dacă, atunci m-ai întreba, de vreme ce medicina e d
o știință a ceea ce e sănătos, de ce folos[79] ne este ca și ce împliniri ne aduce, ți-aș răspunde că nu mic îi este cîștigul.

Într-adevăr, ea ne agoniseşte un lucru de preţ: sănătatea. Nu eşti de aceeaşi părere?

— Ba da.

— Dacă m-ai întreba acum despre arhitectură[80] — gîndită ca ştiinţă a construirii — ce lucrare îndeplineşte ea, aş răspunde: casele. La fel şi pentru celelalte meşteşuguri. Şi acum, de vreme ce spui că înţelepciunea este cunoaşterea de sine, trebuie să ai ce răspunde celui care te-ar întreba:
e „Înţelepciunea, Critias, fiind o cunoaştere de sine, ce lucru de preţ ne agoniseşte ea şi totodată vrednic de numele ei?[81] Hai, spune!

— Dar, Socrate, se împotrivi el, tu nu cercetezi bine. Doar înţelepciunea nu e prin firea ei o ştiinţă întocmai celorlalte şi nici celelalte ştiinţe nu se aseamănă între ele. Tu, însă, îţi faci cercetarea în aşa fel de parcă toate ştiinţele ar fi întocmai. Căci, spune-mi, adăugă el: din meşteşugul de a socoti, ori din cel al geometriei, se poate agonisi vreo lucrare de felul casei construite prin arhitectură, al veşmîntului urzit prin ţesătorie, sau de felul multor altor
166 a lucrări dobîndite prin multe alte meşteşuguri?[82] Ai putea tu să-mi arăţi, pornind de la ele două, vreo asemenea lucrare? N-ai putea!

Iar eu i-am răspuns:

— Ai dreptate. Dar ce pot să-ţi arăt este cunoaşterea cărui lucru ne-o trece fiecare din aceste ştiinţe; iar lucrul acesta se întîmplă să fie deosebit de ştiinţa propriu-zisă. Aşa de pildă, socotitul e cunoaşterea numerelor cu soţ şi fără soţ, a felului cum se comportă o mulţime prin raport la acestea şi la alte mulţimi[83]. Nu e aşa?

— Pe de-a-ntregul, încuviinţă el.

— Aşadar, soţul şi fără de soţul se deosebesc de calcul însuşi?

— Cum să nu?

b — La fel, meşteşugul de a cîntări e ştiinţa greutăţii mai mari sau mai mici. Dar greul şi uşorul sînt alta faţă de cîntărit în sine. Te învoieşti?

— Eu da.

— Spune-mi acum, înţelepciunea cunoaşterea cărui lucru e care să fie altul decît înţelepciunea?[84]

— Tocmai asta e în joc, Socrate, şi aci ai ajuns cercetînd: prin ce se deosebeşte înţelepciunea de toate celelalte ştiinţe. Tu însă, cauţi dimpotrivă o asemănare a ei cu
celelalte. Numai că lucrurile stau altfel[85]. În timp ce toate c
celelalte ştiinţe sînt cunoaşteri a ceva străin şi nu a lor înşile, înţelepciunea singură e cunoaşterea altor ştiinţe şi în acelaşi timp a ei însăşi[86]. Ar fi greu să-ţi fi rămas ascunse acestea... Dar cred că tu faci tocmai ceea ce spuneai adineaori că nu faci[87]: tot încercînd să mă combaţi, nesocoteşti tema convorbirii noastre[88].

— Rău greşeşti, m-am împotrivit eu atunci, dacă-ţi închipui că te înfrunt din vreo altă pricină decît aceea de
a-mi iscodi gîndul din teama ca nu cumva, aşa pe nesimţite, d
să cred că ştiu ceva fără să ştiu de fapt nimic[89]. Eu te-aş putea încredinţa că asta fac şi acum: cercetez argumentul pentru folosul meu în primul rînd, sau poate şi pentru acei cîţiva care ne stau în preajmă[90]. Nu crezi că într-un fel, e un folos pentru aproape toţi oamenii[91] să poată cunoaşte adevărata fire a lucrurilor?

— De bună seamă, am încuviinţat eu, Socrate.

— Prinde curaj atunci, prietene, urmai, şi răspunde-mi la întrebări aşa cum vei crede că e mai bine, neţinînd
seama dacă e Critias ori Socrate cel înfruntat[92]. Cercetează e
cu luare aminte numai problema pe care o urmărim şi vezi ce va ieşi din punerea ei la încercare.

— Aşa voi face, hotărî el. Vorbele tale îmi par chibzuite.

— Spune-mi atunci, întrebai eu, despre înţelepciune cum gîndeşti?

— Cred, răspunse el, că singură ea dintre toate cunoaşterile este cunoaşterea ei însăşi şi deopotrivă a tuturor
celorlalte ştiinţe[93]. 167 a

— Atunci, urmai, să fie ea şi cunoaştere a ce nu cunoşti, fiind totdeodată cunoaştere a ceea ce cunoşti?[94]

— Din plin, spuse.

— Deci, numai înţeleptul se va cunoaşte pe sine şi va fi în stare să cerceteze ce ştie şi ce nu; şi tot lui îi va sta în puteri să-i iscodească şi pe ceilalţi: ce ştie fiecare şi ce crede că ştie, iar apoi ce crede fiecare că ştie, fără să ştie.

Și singur el dintre toți, înțeleptul poate s-o facă. Iată ce înseamnă a fi înțelept și înțelepciune și a se cunoaște pe sine: să știi ce știi și ce nu știi[95]. Nu așa spui tu?

— Ba da, încuviință el.

— Și acum, din nou, urmai eu, sub harul zeului mîntui-
b tor[96], să cercetăm ca de la început[97], în primul rînd dacă e cu putință ori nu să știi că știi ceea ce știi și că nu știi ceea ce nu știi; apoi, dacă într-adevăr acest lucru este cu putință, ce folos ne-ar aduce nouă să știm?[97b]

— Trebuie să cercetăm, spuse el.

— Hai, încearcă, Critias, poate-ți faci mai lesne drum printre toate acestea. Eu, drept să-ți spun, mă simt cam stingherit[98]. Să-ți spun de ce sînt stingherit?

— Bineînțeles.

— În linii mari, dacă lucrurile stau așa cum spuneai acum cîteva clipe, înseamnă că există o anume cunoaștere care nu poartă decît asupra ei și a celorlalte cunoașteri
c precum și a necunoașterii.

— Hotărît.

— Vezi cît de ciudat ne-am pornit să vorbim, dragul meu; căci, dacă te-ai gîndi la așa ceva în alte domenii, cred că totul ți-ar părea lipsit de noimă.

— Cum și unde?

— În cele pe care am să ți le-arăt. Gîndește-te: crezi că poate să existe o vedere care să nu aibă ca obiect lucrurile prinse de celelalte vederi și care să fie doar o vedere a ei însăși și a celorlalte vederi, și în același timp și a ceea
d ce nu se vede, una care, deși e o vedere — să nu prindă nici o culoare, ci doar pe ea și alte vederi?[99] Crezi că s-ar putea?

— Pe Zeus, nu cred.

— Sau vreun auz care să nu prindă nici un sunet, dar care să se audă pe sine, ori alte auzuri și chiar lipsa de auz?

— Nici asta.

— Pe scurt, cercetează acum toate simțurile și vezi dacă ți se pare că găsești vreun simț al simțurilor și al său însuși, fără să poată prinde ceea ce prind toate celelalte simțuri.

— Nu-mi pare.

— Dar crezi că există vreo dorinţă care să nu fie dorinţa unei plăceri, ci doar a ei însăşi şi a altor dorinţe?[100] e

— Hotărît, nu.

— Nici vreo voinţă, pe cît îmi închipui, care să nu se deschidă către ceva bun, ci doar către sine şi către alte voinţe?[101]

— Nu, desigur.

— Dar mi-ai putea arăta vreo iubire care să nu fie o iubire de ceva frumos, ci una care să se-ntoarcă asupră-şi şi asupra altor iubiri?

— Eu, mărturisi el, n-aş putea.

— Sau poate cunoşti vreo teamă de sine şi de alte temeri, care în schimb să nu se trezească în faţa primejdiei? 168 a

— Nu cunosc.

— Dar vreo părere a părerilor şi de sine fără să judece însă nimic din cele ce judecă alte păreri?

— Deloc.

— Iar în materie de cunoaştere, pe cît se pare, spunem că ar fi una care nu stăruie asupra nici unei învăţături, ci doar asupră-i şi-n spre alte cunoaşteri?

— Aşa spunem.

— Nu este ciudat ca o asemenea cunoaştere chiar să existe? Dar să nu afirmăm încă, şi cu tărie, că *nu* este, ci să cercetăm mai departe *dacă* este. b

— Bine spui.

— Să vedem. Această cunoaştere este cunoaştere a ceva şi ea are proprietatea de a trimite către ceva. Nu?

— Întocmai.

— Despre ceea ce e mai mare, nu spunem noi că are această proprietate de a fi mai mare faţă de ceva?[102]

— Da, are.

— Şi anume faţă de ceva mai mic, dacă va fi mai mare?

— Negreşit.

— Dacă acum am da peste un mai mare, care să fie mai mare decît cele ce sînt mai mari şi decît el însuşi, dar nu mai mare decît cele faţă de care celelalte sînt mai mari, atunci s-ar întîmpla în chip necesar ca această mărime, c

fiind mai mare decît ea însăşi, să fie în acelaşi timp şi ma mică decît ea însăşi. Nu?

— Hotărît, spuse el, Socrate.

— La fel, dacă ar fi ceva îndoit, faţă de alte lucruri îndoite cît şi faţă de sine, ar însemna atunci că acel ceva e îndoitul propriei sale jumătăţi, cît şi al celorlalte lucruri îndoite; căci nu există un alt îndoit decît al jumătăţii.

— E adevărat.

— Aşadar, fiind mai mare decît el însuşi nu va fi el totodată şi mai mic, ori deopotrivă mai greu şi mai uşor, mai bătrîn şi mai tînăr şi aşa mai departe cu toate celelalte?
d Iar orice proprietate ar avea întoarsă asupră-şi, nu va avea el totodată şi firea lucrului spre care se-ndreaptă proprietatea?[103] Iată ce vreau să spun: auzul nu poate prinde nimic altceva decît sunetul, nu?

— Da.

— Aşadar, auzul se va auzi pe sine întrucît e înzestrat cu un sunet; altfel nu s-ar putea auzi.

— Hotărît că nu.

— Şi vederea, cumva, dragul meu, dacă se va vedea
e pe sine, trebuie să aibă o culoare; ea doar nu poate vedea ceva lipsit de culoare.

— Nu, bine înţeles.

— Vezi, aşadar, Critias, din cîte le-am străbătut cu gîndul, la unele ne-a părut pe de-a-ntregul cu neputinţă ca ele să-şi întoarcă virtutea cu care sînt înzestrate asupra lor înşile, iar în privinţa altora tare mă îndoiesc să se poată aşa ceva. La mărimi, mulţimi şi altele de felul acesta era doar întru totul cu neputinţă, nu?

— Da, întru totul.

— În schimb auzul şi vederea sau în plus mişcarea ce s-ar pune în mişcare pe ea însăşi[104], sau căldura care se arde pe sine[105] şi toate celelalte asemenea lor, ar părea îndoielnice unora, altora poate nu. Ne-ar trebui un om de format
169 a mare[106], prietene, care să ştie să le lămurească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sînt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrînge asupra lor înşile, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot şi altele nu. Iar dacă sînt unele care au faţă de ele însele asemenea putere, atunci ar fi de

văzut dacă printre ele nu se află şi acea cunoaştere pe care noi o numim înţelepciune. Eu, drept să-ţi spun, nu cred că sînt în stare să fac asemenea deosebiri. În ce mă priveşte, nu m-aş încumeta să afirm cu tărie că ar putea exista aşa ceva: o cunoaştere a cunoaşterii, şi nici în cazul că într-adevăr există, n-aş primi-o drept fiind una şi aceeaşi cu înţelepciunea, mai înainte de a cerceta dacă fiind aşa cum e, ne e de vreun folos ori nu. Şi într-adevăr, că înţelepciunea ar fi ceva folositor şi bun, asta o presimt într-un fel. Tu aşadar, o fiu al lui Calaischros, de vreme ce ai hotărît că înţelepciunea nu este altceva decît o cunoaştere a cunoaşterii şi totodată a necunoaşterii, dovedeşte-mi, în primul rînd, că un asemenea lucru e cu putinţă, apoi, dacă aşa fiind, ar aduce cumva şi vreun folos. Şi poate aşa mă vei mulţumi şi pe mine şi-ţi voi da dreptate în cele ce-mi vei spune despre înţelepciune.

Iar Critias auzind acestea şi văzîndu-mă că stau la cumpănă, întocmai celor pe care-i prinde căscatul de îndată ce zăresc pe alţii păţind aşa, îmi păru şi el cuprins de îndoială, de pe urma îndoielii mele[107]. Dar deoarece ţinea întotdeauna la bunul său renume, se ruşină faţă de cei din jur şi nu voi să consimtă că nu era în stare să-mi lămurească ceea ce-i cerusem şi-mi îngînă ceva fără noimă, ca să-şi ascundă nedumerirea.

Iar eu, ca să dau avînt convorbirii noastre, spusei:

— Dacă tu crezi aşa, Critias, atunci să ne-nvoim deocamdată că este cu putinţă să se ivească o cunoaştere a cunoaşterii; vom mai vedea apoi dacă lucrurile stau aşa sau nu. Hai atunci, dacă o asemenea cunoaştere e într-adevăr cu putinţă, spune-ne întrucît pornind de la ea cineva e mai în măsură să ştie ce ştie şi ce nu ştie? Şi de fapt tocmai acest lucru spuneam noi că înseamnă a se cunoaşte pe sine şi a fi înţelept. Nu e aşa?

— Întocmai, spuse, şi într-un fel lucrurile se potrivesc, Socrate: căci dacă cineva stăpîneşte cunoaşterea care se cunoaşte pe sine, atunci el este de aceeaşi natură cu ceea ce stăpîneşte. Astfel cînd cineva are agerime e ager, cînd are frumuseţe e frumos şi cînd are cunoaştere e cunoscător; iar dacă un om stăpîneşte cunoaşterea care se cunoaşte

pe sine, atunci un asemenea om va fi într-un fel şi cunoscător de sine.

— Nu acest lucru îl pun la îndoială, am recunoscut eu, că dacă cineva stăpîneşte cunoaşterea de sine ajunge să se cunoască şi pe sine, dar sînt nedumerit de ce, avînd asemenea cunoaştere trebuie să ştie neapărat şi ce ştie şi ce nu ştie.

— Deoarece pentru el, Socrate, amîndouă aceste cunoaş-
170 a teri sînt una şi aceeaşi.

— S-ar putea, consimţii eu atunci, dar mă tem că nu fac nici un pas înainte: nu pot înţelege cum aceste două cunoaşteri sînt una şi aceeaşi[108].

— Ce vrei să spui? întrebă el.

— Iată, i-am lămurit eu: cunoaşterea, atunci cînd e cunoaşterea cunoaşterii, poate ea deosebi mai mult decît ce e cunoaştere şi ce nu?

— Nu, ci doar atît.

— Oare cunoaşterea şi necunoaşterea a ceea ce e sănătos
b să fie deopotrivă cunoaşterii şi necunoaşterii a ceea ce e drept?

— Deloc.

— În primul caz e vorba, cred eu, de medicină şi în următorul de politică; pe cînd cunoaşterea pur şi simplu nu poate fi nimic altceva decît cunoaştere.

— Cum altfel?

— Dacă prin urmare cineva nu-şi sporeşte cunoaşterea cu ştiinţa a ce e sănătos şi drept, ci ştie doar de cunoaştere în general atunci, întrucît are numai această cunoaştere, în ce chip ar putea să ştie că ştie ceva şi că deţine o anume cunoaştere, şi asta de bună seamă nu numai în privinţa sa, dar şi în privinţa altora? Sau o ştii?

— Da.

c — Dar cum va şti el, prin această cunoaştere, ce anume cunoaşte? Doar ştim că ceea ce e sănătos se cunoaşte cu ajutorul medicinei, nu al înţelepciunii, ce-i armonios prin muzică, nu prin înţelepciune, iar cum se construieşte o casă, meşteşugul de a construi case o arată şi iarăşi nu înţelepciunea; şi aşa cu toate celelalte. Nu?

— Aşa se pare.

— Prin urmare, dacă înțelepciunea e numai o cunoaștere a cunoașterii, va putea el atunci, cu ajutorul ei, să-și dea seama de ceea ce e sănătos sau de felul în care se construiește o casă?

— Deloc.

— Înseamnă că nu știe ce știe, cel care nu le cunoaște pe acestea, ci numai că știe.

— S-ar părea.

— Așadar a fi înțelept și înțelepciune nu asta înseamnă: d
a ști ce știi și ce nu știi, ci, pe cît se pare, numai a ști că știi și că nu știi[109].

— Se poate.

— Prin urmare, cu ajutorul înțelepciunii, nu vei fi în măsură să pui la încercare nici pe un altul care ar spune că știe ceva, ca să vezi dacă știe ce anume pretinde că știe sau nu; ci numai atît, pare-se, vei ști, că el are o cunoaștere; dar a cui cunoaștere, asta nu te va face înțelepciunea să afli.

— S-ar părea că nu.

— Așadar, nici pe cel care se preface că e medic fără e
să fie, nu vei fi în stare să-l deosebești de cel care e cu adevărat, nici pe vreun altul care să fie cunoscător sau nu. Dar să cercetăm în felul următor: dacă un om înțelept sau un oricare altul ar avea de gînd să deosebească pe medicul adevărat de cel neadevărat, oare cum ar face? De bună seamă nu va vorbi cu el despre medicină, căci nu are pricepere un medic — am spus-o doar — la nimic alta în afară de ceea ce-i sănătos și ceea ce-i bolnav[110].

— Da, așa e.

— Iar despre cunoaștere el nu știe nimic, de vreme ce noi am lăsat-o pe aceasta în seama înțelepciunii doar.

— Da.

— Atunci nici despre cunoașterea medicală nu știe nimic cel priceput în a vindeca, întrucît medicina se întîmplă să fie și ea o cunoaștere.

— E adevărat. 171 a

— Că medicul stăpînește o anume cunoaștere, asta o va ști omul înțelept; dar trebuind s-o pună la încercare spre a-și da seama cum este, va cerceta el altceva decît a

cui cunoaştere este ea? Oare nu prin aceasta se defineşte fiecare cunoaştere, că este nu numai o cunoaştere, ci şi una anumită, care dă seama de lucruri anumite?

Ba prin aceasta.

Iar medicina a fost definită drept o cunoaştere deosebită faţă de altele, datorită faptului că ea este cunoaşterea referitoare la sănătate şi boală.

— Da.

— Aşadar, în asemenea stări în care poate fi găsită este
b firesc să caute cel care vrea să cerceteze medicina, iar nu într-unele străine, unde, bine înţeles, nici n-ar afla-o.

— Nu, de bună seamă.

— Prin urmare, pe temeiul sănătăţii şi al bolii va fi iscodit medicul, în măsura în care e vindecător, de către cel care îndeplineşte o bună cercetare.

— Aşa se pare.

— Şi nu va cerceta el atunci atît spusele cît şi faptele medicului spre a da la iveală adevărul celor spuse şi justeţea celor făptuite?[111]

— Negreşit.

— Dar fără să aibă ştiinţa medicinii ar putea cineva să urmărească asemenea spuse şi asemenea fapte?

— Nu, fireşte.

c — Nimeni altul, pe cît se pare, în afară de medic, nici înţeleptul măcar n-ar putea, căci ar trebui să fie şi medic pe lîngă faptul că e înţelept.

— Aşa este.

— În totul, aşadar, dacă înţelepciunea este numai cunoaşterea cunoaşterii şi a necunoaşterii, ea nu va fi în stare să deosebească pe medicul care-şi cunoaşte meşteşugul de cel care nu şi-l cunoaşte şi se preface numai, ori îşi închipuie că ştie ceva. Şi nici pe vreun altul din cei care cunosc orice nu l-ai putea deosebi cu ajutorul înţelepciunii, ci întocmai celorlalţi meşteşugari, doar pe cel cu care te-nsoţeşti în meserie.

— Aşa se pare, încuviinţă el.

d — Dar atunci, întrebai eu, ce folos am mai putea trage, Critias, de pe urma unei asemenea înţelepciuni? Dacă, aşa cum presupuneam noi la început, omul înţelept ar

şti ceea ce ştie şi ceea ce nu ştie şi apoi, că pe unele le ştie iar pe altele nu, şi dacă ar fi în stare să cerceteze în acelaşi chip şi pe un altul cu aceeaşi experienţă ca el, atunci, s-o recunoaştem, înţelepciunea ne-ar fi de cel mai mare folos[112]. Căci ne-am trăi viaţa fără să cădem în greşeală, noi cei care stăpînim înţelepciunea şi toţi ceilalţi cîţi stau sub stăpînirea noastră. Şi nu ne-am încumeta să îndeplinim ceea ce nu ştim, ci, străduindu-ne să-i găsim e
pe ştiutori, am trece răspunderea în seama lor; nici nu le-am încredinţa celor pe care-i călăuzim să îndeplinească altceva decît ceea ce îndeplinesc cu pricepere; prin urmare, numai acele lucruri a căror cunoaştere ar avea-o. Astfel, sub ocrotirea înţelepciunii, casele ar fi bine gospodărite, cetatea bine rînduită, şi orice altceva care ar sta sub cîrmuirea înţelepciunii[113]. Şi, de vreme ce greşeala ar fi îndepărtată 172 a
şi ar domni chibzuiala în orice făptuire, toţi cei care ar duce o asemenea viaţă ar izbuti în făptuirile lor, iar cei care izbutesc sînt fericiţi[114]. Oare nu asta spuneam noi, Critias, despre înţelepciune atunci cînd arătam cît de bine ar fi să ştim ceea ce ştim şi ceea ce nu ştim?

— Bine de tot ar fi, spuse.

— Numai că vezi, am încheiat eu, nicăieri nu ni s-a înfăţişat o asemenea cunoaştere[115].

— Văd, încuviinţai eu.

— Dar, poate că înţelepciunea pe care am aflat-o noi, b
şi anume acea cunoaştere a cunoaşterii şi a necunoaşterii, închide în ea şi un folos; anume că, cel care o stăpîneşte, ar putea prinde mai uşor orice ar avea de învăţat şi toate i s-ar înfăţişa cugetului cu mai multă limpezime, de vreme ce pe lîngă fiecare lucru pe care l-ar deprinde s-ar adăuga vederilor sale şi cunoaşterea. Şi, poate i-ar iscodi mai bine şi pe ceilalţi dacă ar face-o înăuntrul propriei sale învăţături; iar într-altfel dacă s-ar îndemna să cerceteze, n-ar face-o atunci cam îndoielnic şi prea puţin pătrunzător? Oare acestea să fie, prietene, foloasele pe care le dobîndim noi de la înţelepciune? Nu cumva ne îndemnam să c
vedem mai mult? Nu cumva ne aşteptam să găsim ceva mai de seamă?

— Poate să fie aşa, spuse el.

— Poate, întării eu. Poate nici n-a avut vreun rost
cercetarea noastră. Şi iată dovada: dacă lucrurile ar sta
aşa cum spuneam, ciudate aspecte ar mai avea atunci
înţelepciunea! Dar să vedem. Dacă vrei, să încuviinţăm
d acum că ar fi cu putinţă a cunoaşte cunoaşterea şi totodată
să nu o împuţinăm, ci să-i dăm tot ceea ce hotărîsem la
început că ar însemna înţelepciunea: anume faptul de
a şti ce ştii şi ce nu ştii; şi toate acestea acordîndu-i-le, să
cercetăm mai bine dacă ne e de vreun folos aşa cum e ea.
Spuneam adineaori de ce mare folos ne-ar fi o asemenea
înţelepciune care ne-ar cîrmui în gospodărirea caselor şi
a cetăţii. Acum însă, nu-mi mai pare, Critias, că am încu-
viinţat pe drept acestea[116].

— Cum aşa? se miră el.

— Deoarece, urmai eu, ne-am învoit prea uşor că ar fi
un mare bine pentru oameni dacă fiecare ar săvîrşi cele
pe care le ştie, iar cele pe care nu le ştie le-ar încredinţa
celor care le ştiu.

e — Aşadar, stărui el, nu pe drept am încuviinţat acestea?

— Nu, după cîte mi se pare, i-am răspuns eu.

— Ciudate lucruri mai spui, la drept vorbind, Socrate!

— Pe cîine, am izbucnit eu atunci, şi mie-mi par aşa
şi chiar asupra lor ţinteam cu gîndul adineaori cînd spu-
neam că mi se înfăţişează unele aspecte ciudate, şi mă
temeam că nu mi-am dus cu bine cercetarea. Căci dacă
înţelepciunea este cu adevărat aşa, nu mi se pare deloc
173 a limpede ce fel de bine ne-ar putea pregăti ea nouă[117].

— Cum aşa? întrebă el. Spune, ca să ştim şi noi ce ai
în gînd.

— Cred că vorbesc fără nici o noimă; totuşi, se cuvine
să cercetăm cele ce se înfăţişează cugetului şi să nu le dăm
de o parte aşa la întîmplare, dacă ne pasă întrucîtva de noi.

— Bine vorbeşti, mă laudă el.

— Ascultă-mi atunci visul, îl îndemnai, oricum ar fi
pătruns pînă la mine: fie prin poarta cea de corn, ori poate
prin cea de fildeş[118]. De ne-ar călăuzi cu precădere înţelep-
b ciunea, aşa cum tocmai o înfăţişam, ea ne-ar spori cunoa-
şterile, şi-atunci de pildă, dacă în preajma noastră s-ar ivi
cineva cu pretenţia de-a fi, fără să fie cu adevărat cîrmaci, el

nu ne-ar mai putea amăgi; şi nici un medic, un strateg sau vreun altul care s-ar preface că ştie ceva fără să ştie, nu ar mai rămîne tăinuit în faţa noastră. Şi ce altceva s-ar putea alege de aci pentru noi, dacă nu să fim mai sănătoşi la trup decît acum, ori, aflîndu-ne în primejdie fie pe mare, fie în război, să ne putem salva? Iar uneltele, hainele, încăl- c
ţămintea noastră toată sau orice altceva, n-ar fi lucrate atunci cu meşteşug? Şi cîte altele încă, doar printr-aceea că ne-am folosi de meseriaşi adevăraţi? Şi dacă mai vrei, am putea să încuviinţăm că există şi o ştiinţă a prevestirii ca o cunoaştere a viitorului[119]; şi că aflîndu-se sub cîrmuirea înţelepciunii, aceasta din urmă e în măsură să abată de la noi pe cei care ne amăgesc, iar pe adevăraţii tîlcuitori să-i aşeze proroci ai celor ce vor fi. Că astfel orînduit fiind neamul omenesc ar săvîrşi şi ar trăi potrivit cunoaşterii, o înţeleg — de vreme ce sub cîrmuirea înţelepciunii, ne- d
ştiinţa nu s-ar abate asupra noastră întovărăşindu-ne pe noi în faptă[120]. Dar că săvîrşind lucrurile potrivit cunoaşterii riguroase, am trăi bine şi am fi fericiţi, acest lucru încă nu-l putem şti, prietene Critias.

— Totuşi, urmă el, nu vei găsi uşor vreo altă noimă pentru o viaţă împlinită dacă o înlături pe aceea a cunoaşterii.

— Atunci, îl rugai eu, mai lămureşte-mi încă ceva mărunt de tot. Despre a cui experienţă de cunoaştere vor-
beşti tu? Cea a făcătorului de încălţăminte?[121] e

— Pe Zeus, nu.

— Te gîndeşti cumva la cea a meşteşugarului în aramă?

— Deloc.

— Poate la prelucratul lînii, al lemnului sau al altora asemenea?

— Bineînţeles că nu.

— Atunci, am încheiat eu, să nu mai stăruim în părerea că a fi fericit înseamnă a trăi potrivit cunoaşterii. Într-adevăr, aceştia care trăiesc şi ei sub semnul unei cunoaşteri, nu sînt socotiţi de tine neapărat fericiţi; ci tu îmi pari că defineşti omul fericit în funcţie de anumite cunoaşteri. Şi poate te gîndeşti tocmai la omul acela despre care tocmai
vorbeam, la cel care ştie tot ce se va întîmpla, tîlcuitorul. 174 a

La el sau la altul te gîndeşti?

— Şi la el, spuse, şi la altul.

— La cine? am întrebat eu. Oare nu la un astfel de om care pe lîngă toate cele viitoare şi cele trecute le ştie şi pe cele prezente şi căruia nimic nu-i rămîne necunoscut? Să presupunem că există un asemenea om. Căci nu cred că mi-ai putea arăta pe vreun altul care să trăiască sub o cunoaştere mai deplină.

— Nu, bineînţeles.

— Dar un lucru aş vrea neapărat să mai ştiu: care dintre cunoaşterile acestea îl va putea face pe el fericit? Oare toate deopotrivă?

— Nicidecum deopotrivă, se grăbi el.

b — Atunci care mai de grabă? Şi în ce măsură anume află el ceva din cele ce sînt, din cele trecute sau din cele ce vor fi? Oare ca ştiinţă a jocului de zaruri?

— Cum, se miră el, prin zaruri?

— Atunci, ca ştiinţă a socotitului?

— Deloc.

— Oare ca ştiinţă a sănătăţii?

— Mai degrabă, încuviinţă el.

— Dar acea cunoaştere pe care o preţuiesc eu cel mai mult, am întrebat atunci, drept ce s-o luăm?

— Drept ştiinţa binelui, spuse, şi a răului[122].

— O, urîcios ce eşti, mă pornii eu, de o mulţime de vreme mă tot suceşti şi răsuceşti ascunzîndu-mi că nu o
c viaţă pusă sub semnul cunoaşterii era cea care să-ţi dea împlinirea şi fericirea, nici întregul ştiinţelor, afară doar de una singură, despre bine şi rău[123]. Dacă ai vrea, Critias, să desprinzi cunoaşterea aceasta din cuprinsul celorlalte, ar fi atunci medicina mai puţin în măsură să ne vindece, meseria cizmarului să ne încalţe, sau cea a ţesătoriei să ne îmbrace? Iar meşteşugul cîrmaciului ne va împiedica atunci să pierim în primejdiile largului, ori în toiul bătăliei, arta strategului?

— Cîtuşi de puţin, se-nvoi el.

— Dar vezi, prietene Critias, caracterul acesta de bine
d şi de utilitate s-ar curma în ce ne priveşte, dacă ştiinţa binelui şi a răului ne-ar părăsi.

— E adevărat ce spui.

— Atunci, pe cît se pare, nu înțelepciunea este cea al cărei rost e de a ne fi de folos. Nu cunoașterea a ce se cunoaște și a ce nu se cunoaște e cunoașterea aceasta, ci cunoașterea binelui și a răului. Așadar, dacă prima nu e folositoare, urmează că înțelepciunea va însemna altceva pentru noi[124].

— Dar cum să nu ne fie de folos? se împotrivi el. Dacă înțelepciunea e prin excelență cunoașterea cunoașterii, înseamnă că ea veghează și asupra tuturor celorlalte cunoașteri; și-atunci, de vreme ce ar cîrmui și cunoașterea binelui, e
ea ne-ar putea fi de folos.

— Ar fi ea în măsură să ne dea și sănătatea? am întrebat eu, în locul medicinei? Și celelalte isprăvi ale altor meșteșuguri tot ea le-ar îndeplini? Nu fiecare meșteșug își vede de lucrarea lui? Și-apoi, nu ne-nvoisem noi din vreme, că înțelepciunea nu ar fi decît o cunoaștere a cunoașterii, iar altceva nimic? N-am spus așa?

— Așa se pare.

— Deci nu ea este aducătoarea sănătății. 175 a

— Nu, de bună seamă.

— Sănătatea era doar isprava altui meșteșug. Nu?

— Da, al altuia.

— Și nici aducătoarea vreunui folos, de vreme ce o asemenea ispravă am pus-o adineaori în seama altui meșteșug. Așa e?

— Pe deplin.

— Cum ne-ar putea fi, așadar, folositoare înțelepciunea dacă nu e aducătoarea nici unui folos?

— În nici un chip, Socrate, s-ar părea[125].

— Vezi, prin urmare, Critias, cît de firesc era să mă cuprindă adineaori teama și cît eram de îndreptățit să-mi aduc vina de a nu fi întreprins cu bine cercetarea asupra înțelepciunii? Și fără-ndoială că un asemenea lucru pe care toți îl recunosc într-un fel a fi cel mai frumos din cîte b
sînt, nu ne-ar fi părut nouă drept nefolositor, dacă eu însumi aș fi fost de folos în a cerceta cum se cuvine. Și iată-ne acum pe de-a-ntregul înfrînți[126], căci nu sîntem în stare să aflăm cărei alcătuiri i-a dat numele de înțelepciune cel care a putut statornici nume a toate cîte sînt. Dar în reali-

tate am recunoscut o mulțime de lucruri care nu țineau laolaltă în argumentarea noastră. De pildă am încuviințat că există o cunoaștere a cunoașterii, deși argumentarea nici n-o îngăduie, nici n-o spune. Iar acestei cunoașteri i-am atribuit și putința de a ști care sînt făptuirile altor
c cunoașteri — tot fără îngăduința argumentării — încît omul înțelept să ne apară cunoscător atît pentru cele ce știe cît și pentru cele ce nu știe cum că nu le știe. Și am recunoscut aceasta cu toată însuflețirea, fără să luăm seama că ar fi cu neputință celui care nu știe nimic despre un lucru să știe totuși ceva despre el. Doar ce altceva ar însemna încuviințarea noastră decît că el pretinde a ști ce nu știe? Deși, cred eu, nimic nu s-ar putea vădi mai fără noimă.
d Și, cu toate că ne-am arătat oameni cu vederi largi și cîtuși de puțin rigizi, nu s-a dovedit prea fericită cercetarea noastră în aflarea adevărului, ci, dimpotrivă, a sfîrșit prin a-și rîde de el și într-atît, încît ceea ce am stabilit mai înainte pe bază de acord și plăsmuire că este înțelepciunea, ne-a apărut acum deșert pînă la sfidare. În ce mă privește pe mine, aproape că nici nu m-aș supăra; dar mă întorc spre tine, Charmides, și tare mă mînii la gîndul că, frumos cum
e ești și înțelept nu mai puțin la cuget, n-ai să te alegi cu nici un folos de pe urma acestei înțelepciuni și chiar dacă te-ar însoți în viață, ea, n-are să-ți fie niciodată într-ajutor. Dar mai tare încă mă supără descîntecul pe care l-am învățat de la tracul acela[127], căci nu s-a arătat de nici un preț, după ce mi-am dat atîta osteneală să-l învăț. Și parcă totuși, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar așa, ci mai degrabă eu aș fi un prost cercetător. Înțelepciunea doar, e-un mare bine și dacă o ai — cred eu — ar trebui să fii și fericit. Vezi dar, de nu cumva o ai, și-atunci, n-ai mai avea nevoie de descîntec; căci dacă o ai, te-aș sfătui
176 a să mă socotești mai degrabă un flecar și un nepriceput în a da temei vreunei cercetări, iar pe tine însuți, cu cît mai înțelept, cu atît mai fericit.

Și-atunci prinse glas Charmides:

— Dar, pe Zeus, eu nu știu, Socrate, dacă o am sau nu. Și cum să știu ce este ceva ce nici voi nu sînteți în măsură să aflați? N-ai spus-o tu? Dar vezi, eu nu pot să te

cred, Socrate, pe de-a-ntregul; iar descîntecul acela, mă gîndeam, mi-ar fi oricum de mare folos. La urma urmei nimic nu m-ar împiedica să mă las zile întregi sub vraja lui, pînă ce tu mi-ai spune că mi-e de-ajuns.

— Bine, Charmides, se-alătură în vorbă Critias, fă-o b
atunci! Și-ar fi o dovadă pentru mine că ești înțelept, dacă te-ai lăsa întru totul sub descîntecul lui Socrate și dacă nu te-ai mai depărta de el — fie un răstimp mai lung, fie măcar o clipă.

— Am să-l însoțesc, se învoi tînărul și n-am să mă depărtez de el; căci, fără îndoială, ar fi o nefăcută să nu mă supun ție, care-mi ești tutore și să nu îndeplinesc porunca ta.

— Atunci, hotărî el, ți-o poruncesc!

— Am s-o fac dar, îi răspunse Charmides, și am să încep chiar de astăzi.

— Ei, voi doi, i-am întrerupt eu atunci, ce tot puneți c
la cale acolo?

— Chiar nimic, spuse Charmides, căci am și pus la cale totul.

— Așadar mă pui în fața unui fapt împlinit, îl întîmpinai eu, și nu-mi lași răgaz să mai întreb ceva?

— Da, te pun în fața unui fapt împlinit, recunoscu el, de vreme ce a poruncit așa Critias. Și acum gîndește-te și tu, ce ai să faci?

— Dar orice gînd e de prisos acum. Cînd unul ca tine îndeamnă cu toată stăruința la ceva, nu-i om să nu încu- d
viințeze.

— Atunci, mă ispiti el, încuviințează și tu.

— Iată, încuviințez.

NOTE

[1] Colonie a Corintului din vestul peninsulei Chalcidice, Potideea a fost asediată de atenieni vreme de doi ani (432—429). Atît în *Ap.*, 28 e cît și în *Symp.*, 219 e este amintit faptul că Socrate a luat parte la campania militară împotriva cetății acesteia.

[2] Poate Taureas, tatăl lui Andocides; nu se poate afirma însă nimic sigur.

[3] De fapt „templul reginei" dacă ținem seama de lecțiunea βασίλη Aflat la sudul Acropolei, aproape de zidul cetății, lăcașul e amintit într-o inscripție atică din 418 î.e.n. (IGI², 94, 30). Drept stăpînă a templului a fost identificată — în urma săpăturilor arheologice — Persephone, alături de soțul ei, de Hades (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 40)· Caracterul chtonic al așezării e atestat de altfel prin vecinătatea Olimpieionului (W. Judeich, *op. cit.*, p. 385). Iar în apropierea Olimpieionului se afla și locuința lui Charmides.

[4] Pentru caracterizarea personajelor a se vedea Nota introductivă.

[5] În fața zidurilor Potideii, atenienii au repurtat o victorie cu grele pierderi. (*Tucid.*, I, 61). La această luptă se referă și Chairephon, cîteva rînduri mai jos, atunci cînd cere lui Socrate să-i confirme că bătălia a fost grea și că-n toiul ei ar fi pierit mulți cunoscuți.

[6] Am preferat să redăm φιλοσοφία prin „rîvna pentru înțelepciune", întrucît filosofia cuprindea în ceasul acela preocupări mult mai largi; ar fi vorba de ceea ce înțelegem astăzi prin „interesul pentru cultură", de înnobilarea ființei proprii prin cultură. În versiunea Schleiermacher termenul este redat prin „Weisheitsliebe"; „Wissenschaftlichen Bestrebungen" apare la C. Ritter, iar în *Paideia*, W. Jaeger dă filosofiei timpurii înțelesul de „Bildung" (p. 453). Aceeași întrebare e pusă de Socrate și în *Theaitetos*, 143 d.

[7] În original: μειράκιον. În momentul fictiv al dialogului (432), tînărul ieșise tocmai din vîrsta copilăriei. Prin urmare, Charmides trebuie să se fi născut către 450 î.e.n.

[8] În text apare: λευκὴ στάθμη εἰμί. „O cordea albă pe o piatră albă", citează scoliastul. „Care nu se distinge pe suprafața pietrei", interpretează L. Robin. Prin urmare, a nu avea decît un mijloc neclar de a desluși lucruri care sînt ele însele neclare.

[9] Vezi și *Menon*, 76 c.

[10] P. Friedländer relevă ironia pasajului acestuia: Socrate pretinde că nu are o bună măsură a lucrurilor numai că, ceea ce iese limpede la iveală din malițioasa lui negare e tocmai o puternică înclinare spre frumos.

[11] Deopotrivă de tulburat e Socrate înaintea frumuseții lui Charmides ca toți ceilalți. Numai că, în vreme ce acelora le e îndeajuns frumusețea lui fizică, Socrate mai cere „un lucru mic de tot": Charmides să aibă și sufletul bine întocmit. Și ori de cîte ori îi lipsește lui Socrate ceva „mărunt" putem fi siguri că e întotdeauna vorba de un lucru hotărîtor. Vezi Friedländer, *op. cit.*, p. 47. „Nobility of mind does not detract from physical beauty; together they produce the perfect nature".

[12] καλὸς κἀγαθός în original. Critias îl numește astfel, întrucît vede întrupat în el „das Ideal der alten Adelstugend"; cf. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, p. 50. O semnificație mai adîncă a conceptului acestuia, cu implicații estetice și etice totodată și exprimînd în fapt idealul deplin al personalității umane e de regăsit în mereu prestigioasa interpretare a lui W. Jaeger de-a lungul a nenumărate pagini din *Paideia* (Versiunea engleză, pp. 4, 22, 287, 420 etc.) Iar în lucrarea lui Raymond Bayer, *Histoire de l'Esthétique*, A. Colin, 1961, poate fi urmărită aproape în întreaga primă parte o interesantă și sugestivă evoluție a termenului prin diferitele sale accepții luate în timp.

[13] Charmides aparținea, datorită originii sale, cercului tinerilor cultivați, care în timpul liber se ocupau cu filosofia. Așa îl arată *Protagoras*, unde, împreună cu Callias și amîndoi fiii lui Pericle, discută filosofie. (*Prot.*, 315 a).

[14] Unele trăsături ale tînărului Charmides îi erau proprii și lui Platon. Întocmai acestuia, Platon se remarcase în anii tinereții ca poet.

[15] De-a lungul scenelor hazlii inaugurate de acest „pretext medical" se va profila treptat un soi de știință terapeutică care, deși lipsită de

orice tehnicitate, pune în joc totuși teorii medicale moderne. În zilele noastre încă, terapeutica durerilor de cap șovăie între punctul de vedere bio-chimic și cel psihologic. Psihanaliza, care adoptă cea de a doua perspectivă, leagă durerile de cap de conflictele existenței. (F. Alexander, *La médecine psychosomatique*, Paris, Payot, 1952, pp. 138—146). Desigur că psihoterapia modernă nu este una cu caracter etic, asemănătoare cu aceea pe care Platon pare s-o atribuie, cîteva rînduri mai jos, lui Zalmoxis. (Y v o n B r è s, *La Psychologie de Platon*, P.U.F., 1968). De altfel nici *sophrosyne* nu e întru totul o virtute morală, ci, într-un fel, și un soi de echilibru psihic.

[16] Poate același Cydias pe care Plutarh îl cita alături de Archiloh și Mimnerm în *De facie in orbe lunae*, cap. XIX. Nu se știe însă nimic sigur.

[17] Asemenea ἐπῳδαί despre care vorbește Socrate aici, sînt la origine descîntece magice folosite de medicina mai veche ca practici de vindecare. Ca atare ele au fost criticate cu severitate de Platon (*Legi*, 909 b, 933 b). De fapt, Platon și-a definit cu greu atitudinea față de aceste ἐπῳδαί. În *Phaidros* (270 d—272 b) apar, poate, formulările cele mai clare. Apare un sens pozitiv al termenului acestuia atunci cînd Platon numește mitul despre viața de după moarte o *epodé* (*Phaidon*, 114 d, 77 e, 78 a) ori, cînd în *Theaitetos* (149 c) și *Menon* (80 e), desemnează drept ἐπῳδαί chiar maieutica socratică. O funcție pozitivă e păstrată și în *Legile*, de vreme ce Platon dă aici acestor ἐπῳδαί un rol în educație (*Legile*, 659 e, 666 c, 812 b—c, 887 d).

[18] Vezi și *Lahes*, 180 e.

[18b] Această preocupare de a considera organismul în ansamblul său și deopotrivă interacțiunile corpului și ale spiritului prefigurează de aproape medicina psihosomatică (*Legile*, 720 d—e, 903 c, 902 d). Vezi A. Lesky, *History of greek Literature*, London, 1966, p. 517; Rembert Claude, *Etude analytique des allusions médicales de l'oeuvre de Platon*, Paris, 1962.

[19] ἀναζωπυρεῖν, un cuvînt rar întrebuințat de Platon. Apare și în *Statul*, 527 d.

[20] Din cele ce urmează poate fi descifrată o doctrină ce prezintă analogii cu integralismul hippocratic. Nu se poate conchide însă nimic în privința unor anumite raporturi între tradițiile tracilor și Hippocra-

tes, deşi unii biografi antici sînt de acord că acesta din urmă ar fi locuit o vreme în nordul Traciei (cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, p. 62). De fapt în Corpus-ul hippocratic nu se află nici o aluzie referitoare la tradiţiile trace. (cf. G. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor*, Bucureşti, 1968, p. 55). Aceste aluzii la traci şi la Zalmoxis pot trimite şi către o medicină de origine pitagoreică. (Y. Brès, *op. cit.*, p. 292).

[21] Există o anumită tradiţie privind un Zalmoxis *iatros*. Platon însă comunică aici cîteva detalii de mare valoare. El arată atît importanţa acordată sufletului de către Zalmoxis, care e deopotrivă zeu, rege şi terapeut cît şi relaţia funcţională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală" (în care sufletul joacă rolul decisiv) şi obţinerea nemuririi (vezi M. Eliade, *op. cit.*, p. 62). Aceste detalii confirmă şi întregesc totodată mărturiile lui Herodot (*Istorii*, IV, cap. 93—95).

[22] Verbul ἀθανατίζειν apare pentru prima oară la Herodot în excursul cu geţii (IV, 93, 94): „geţii care trăiesc în credinţa nemuririi", trad. M. Nasta, din vol. *Proză istorică greacă*, 1970, p. 92. Platon pare să folosească verbul, într-un context asemănător, sub influenţa lui Herodot. Întărindu-l însă prin prefixul ἀπ-, el dă verbului un caracter activ.

[23] Zalmoxis e în acelaşi timp zeu şi rege. Elementul acesta nou introdus de Platon e atestat de fapt în tradiţia tracă: Rhesos, rege şi preot, era adorat ca zeu în misterele iniţiaţilor. Versurile 970—973 din piesa *Rhesos* a lui Euripide au fost interpretate de anumiţi cercetători ca referindu-se la Zalmoxis (cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 63).

[24] În *Statul* se aduce acelaşi argument pentru a stabili locul educaţiei muzicale înaintea gimnasticii (403 d).

[25] În analogie cu teoria medicală despre legătura diferitelor părţi ale corpului cu întregul, sufletul este înţeles aici ca ordine de ansamblu care depăşeşte corporalitatea şi care trebuie el însuşi vindecat spre a putea aduce trupul în ordine. Analogia între medicina care vindecă trupul şi filosofia care vindecă sufletul este întîlnită adesea în opera platonică. Compară cu *Gorgias*, 503 d—504 e, 464 a—b; *Statul*, 403 d—404 e.

[26] Afirmaţii reluate întocmai în teoria educativă din *Legile*, 664 b, atunci cînd legiuitorul cere ca descîntecele să-şi înfăţişeze învăţătura

în „cuvinte frumoase". Vezi şi P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, Paris, 1936, pp. 155—162: „Les incantations platoniciennes". E limpede faptul că dialogul încearcă încă de pe acum să se prefacă în acea incantaţie care să strecoare în suflet sophrosyne.

[27] Profesînd o teorie aproape filosofică a terapeuticii care se îndreaptă asupra întregului, Zalmoxis vede în sophrosyne (ca şi Socrate) o formă de însănătoşire prin îngrijirea părţii stăpînitoare din el. E interesantă şi o altă apropiere cu Socrate pe care o pune în valoare B. Witte, arătînd că, după cum Zalmoxis s-a întors din pămînt din mormîntul lui simulat ca să aducă înţelepciune traco-geţilor, la fel Socrate vine de la Potideea din cîmpul morţii, ca să-i educe pe atenieni.

[28] Acest paralelism trup-suflet apare aproape pretutindeni în opera platonică. În *Gorgias*, de pildă (504 b—d), se afirmă că ordinea (τάξις καὶ κόσμος) e produsă în corp de sănătate, iar în suflet de dreptate şi sophrosyne. În *Charmides* însă o asemenea unitate e mai puternică. Sophrosyne a sufletului e cea care ajută la trecerea sănătăţii şi în trup. Greşeala oamenilor stă în aceea că ei desfac unitatea trup-suflet. Vezi şi P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, pp 69—70.

[29] Interesantul articol, *Die Platonische Rationalisierung der Besprechung* (ἐπῳδή) *und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, publicat de Pedro Lain-Entralgo în „Hermes", 86, 1958, pp. 298—323, pune problema unor paralele între medicina modernă şi întrebarea lui Socrate dacă Charmides „ar vrea să-i înfăţişeze sufletul spre a fi descîntat": „Die modernen psychoanalytischen Lehren über die Beziehungen zwischen Arzt und Kranken sind nichts Weiteres als eine mehr oder weniger einseitige Ausarbeitung dieses platonischen παρέχειν, p. 313.

[30] O informaţie asemănătoare despre Anacreon şi Critias, fiul lui Dropides, e dată de scoliastul lui Eschil. Vezi *The Epigrams of Anacreon on Hermae*, din „Classical Quart.", Jan.-April 1951, unde C. A. Trypanis stabileşte venirea lui Anacreon în Atena şi prietenia sa cu Critias (the grandfather of the tyran Critias, and of Charmides) „during the nineties of the 5th-century. " ... „if we are to believe the scholiast and Plato, it was just the time that Anacreon ἐπεδήμησεν in Attica and developed a passionate affection for him (Critias)".

[31] Formulă homerică.

[32] Un soi de thaumaturg, preot al lui Apollo, căruia i se atribuiau tot felul de întîmplări nemaipomenite. Vezi Hdt., IV, 36.

[33] Față de tulburarea celor din jur, Charmides rămîne calm și liniștit. El roșește doar la întrebarea celor mai vîrstnici, arătînd astfel, încă de la începutul dialogului că se află în stăpînirea virtuților (aici „sfiala"), pe care le va pune în joc mai tîrziu, în convorbirea dialectică, drept definiții ale sophrosynei. Vezi și *Lysis*, 204 b. Imaginea tînărului Charmides arată din nou trăsături care ar putea fi proprii și tînărului Platon. Vechea biografie dădea imaginea unui Platon „atît de sfios (αἰδήμων) și așezat (κόσμιος) încît niciodată nu fusese văzut rîzînd în hohote" (Diog. Laert., III, 26).

[34] „Provocarea" de aici e la fel cu cea din *Lahes* (190 c): „Prin urmare, dacă știm un lucru, am putea spune, de bună seamă, și ce este el anume".

[35] În răspunsul său cîntărit cu grijă și bine închegat (158 d), Charmides dăduse dovada că „știe să-și exprime gîndul".

[36] Felul reținut în care va fi făcută următoarea afirmație și care va constitui totodată prima definiție dată sophrosynei, ar putea lăsa impresia că tînărul dă, în chip nemijlocit, doar propria lui părere. „Das sie vollkommen *persönlich* geprägt ist, darf nicht verwundern, da er doch selbst das Musterbild ist...", afirmă R. Dieterle în *Platons Laches und Charmides*, Inaug. Diss., Freiburg, 1966, p. 54. Numai că, o comparație a acestui pasaj cu alte declarații asupra înțelesului „liniștei", ca normă de reținere a tineretului atenian (*Norii*, v. 961; Xenofon, *Statul Laced.*, 3, 4; Chilon 10 A 3; de asemenea M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 40) îl îndeamnă pe B. Witte, *op. cit.*, pp. 25—27, să afirme că acele puține cuvinte rostite de Charmides conțin de fapt un adevărat program de educație. Nu poate fi vorba nici de o reținere exterioară așa cum afirma P. Friedländer, *op. cit.*, p. 71, care pierde din vedere dimensiunile adînci ale idealului pedagogic al „reținerii". Cînd Charmides spune că sophrosyne înseamnă a face totul cu rînduială (κοσμίως) și liniștit, el se raliază în fapt valorilor pe care le-a cunoscut drept obligatorii în educația sa de tînăr atenian. Prin urmare, modul reținut al răspunsurilor sale nu trebuie înțeles atît ca o trăsătură personală și care „corespunde propriei sale ființe" (Friedländer, *op. cit.*, p. 70), ci ca un semn vădit că el însuși stăpînește acea sophrosyne de care vorbește (vezi și B. Witte, *op. cit.*, p. 27).

[37] Pentru ἡσυχῇ. Înţelesul pe care-l dobîndeşte adverbul „liniştit" în această determinare, prin poziţia sa accentuată de la sfîrşitul primei propoziţii infinitivale, e mai departe întărit de Charmides atunci cînd, reluîndu-şi gîndul, îl concentrează într-un singur substantiv abstract ἡσυχιότης (vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 25).

[38] Am redat termenul ἡσύχιος prin „liniştit" sau „domol", iar βραδέως atît prin „încet" cît şi prin expresia „cu zăbavă".

[39] Pentru παγκρατιάζειν. Pancraţiul era un soi de amestec de luptă propriu-zisă şi pugilat.

[40] Am dat pentru σφόδρα următoarele echivalenţe: „nestăvilit", „aprig", „dintr-o dată".

[41] Nu pare fără noimă faptul că Socrate şi-a ales toate exemplele de pînă acum din domeniul însuşirilor esenţiale în buna educare a unui tînăr aristocrat atenian.

[42] Repeziciunea şi agerimea în privinţa sufletului şi a trupului socotite aici „mai frumoase" decît liniştea, apar în *Omul politic* drept definiţie a curajului şi stau ca „frumosul" pe aceeaşi treaptă cu „liniştea" care defineşte sophrosyne. (*Omul politic*, 306 c).

[43] Vezi 159 c şi 159 d.

[44] Ceea ce-i ceruse Socrate (159 a).

[45] Am redat αἰσχύνεσθαι şi αἰσχυντηλόν prin „a se sfii" şi „sfios" iar αἰδώς prin „smerenie". Prin cuvîntul *aidós* e introdusă în dialog una din cele mai vechi forme greceşti a felului de a înţelege valoarea. La Homer echivalentul datoriei este *aidós*; *aidós* şi *nemesis* alcătuind elementele esenţiale ale idealului său aristocratic. Vezi W. Jaeger, *op. cit.*, p. 7; Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, vol. 1, p. 335. Sfiala ca şi liniştea valorează la Homer ca normă de comportare caracteristică mai ales tineretului. Sfioasei reţineri a omului tînăr i s-a păstrat înţelesul homeric pînă la Euripide al cărui Hippolitos „cu suflet de fecioară" vede în sophrosyne şi aidós cea mai înaltă normă a acţiunilor sale. Vezi E. R. Dodds, *The Aidos of Phaedra and the Meaning of the Hippolytus*, C.R., 39, 1925, pp. 102—104 şi Charles Segall, *Shame and Purity in Euripides „Hippolytus"*, „Hermes", 1970, p. 280. După încercarea lui Democrit, care face din *aidós* unul din principiile eticii sale, Protagoras îi acordă în noua societate democratică o funcţie socială. Vezi şi R. Dieterle, *op. cit.*, p. 172.

[46] Homer, *Od.*, XVII, 347. Aidós ar fi fost dată tuturor muritorilor, arătase *Protagoras* (322 d). Dar Socrate — ca şi Homer — se opune afirmaţiei acesteia: sfiala nu se potriveşte oricui şi în tot cazul nu omului nevoiaş. Prin aceasta, însăşi motivarea teoretică a democraţiei pericleene se arată inexactă, de vreme ce omul simplu nu posedă capacitatea pe care sofistul ar vrea să i-o atribuie.

[47] Noua definiţie, cu implicaţiile ei pedagogice şi morale, deşi apare într-un mai mare grad de abstracţie faţă de prima — care fusese raportată la o situaţie concretă şi pornise de la forme de comportare exterioară — cade la rîndul ei.

[48] Ca Nicias din *Lahes*, Charmides propune o definiţie pe care a auzit-o de la altcineva. Vezi M. Pohlenz, *op.cit.*, p. 40 şi R. Dieterle, *op.cit.*, p. 177.

[49] Abia acest al treilea răspuns al lui Charmides stă din punct de vedere al formei pe aceeaşi treaptă cu întrebarea lui Socrate. Definiţia „a săvîrşi ce-i al tău" transcrie cu ajutorul unei expresii verbale o normă de conţinut a comportării sociale încă nefixate. (vezi B. Witte, *op.cit.*, p. 66). Deşi expresia „a face ale tale" nu apare înainte de Platon (e folosită cu totul nesemnificativ de Sofocle, *El.*, v. 678), ea pare totuşi să fi fost introdusă în literatura filosofică a celei de-a doua jumătăţi a secolului al V-lea. În *Statul*, această formulă hotărăşte asupra întregii structuri a cetăţii. Acolo, un asemenea mod de a proceda primeşte numele de dikaiosyne. (P. Friedländer, *op.cit.*, p. 72). Iar dikaiosyne şi sophrosyne stau adesea foarte aproape una de alta. (*Phaidon*, 82 b; *Prot.*, 323 a). „A face ale sale", apare şi în *Timaios*, 72 a, ca un teritoriu parţial în domeniul sophrosynei. (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, p. 23). Sîntem îndreptăţiţi, prin urmare, să credem că şi aici el nu aduce formula numai pentru a o lăsa să cadă. (P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, P.U.F., 1958; K. Schilling, *op.cit.*, p. 240.

[50] Cuvintele seamănă cu o ghicitoare; nici Socrate nu le poate găsi înţelesul. Această dificultate nu apăruse la primele două definiţii cînd Charmides trebuise să vorbească doar despre sophrosyne pe care credea că o posedă el însuşi. Vezi şi Walther Freyman, *op.cit.*, p. 30.

[51] Πολυπραγμονεῖν e văzut de P. Friedländer ca antonim al expresiei „a face pe ale tale" şi mai mult, drept un defect tipic atenian (*op.cit.*

p. 71). Democrit afirmase că „nu trebuie să îndeplinească multe lucruri cel ce vrea să fie senin". Îndărătul acestor cuvinte poate fi observată încă de pe atunci existența acelui „a face pe ale tale" drept ceea ce corespunde capacității proprii, naturii individuale fizice și spirituale. Acesta e înțelesul pe care-l va da Platon formulei mai tîrziu în *Statul*, cînd o va utiliza ca funcție a ordinei asupra celor trei părți ale sufletului (433 a). La Tucidide termenul acesta dobîndește un înțeles politic, ajungînd să însemne un soi de „optimism irațional" și de „spirit de aventuri nepotolit" — ce stau la temelia imperialismului atenian. (V. Ehrenberg, *Polypragmosyne*: *A Study in Greek Politics*, J.H.S., 67, 1947, pp. 46—67 și P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris, 1968, pp. 385—387.

[52] Λήκυθον καὶ στλεγγίδα erau folosite pentru exercițiile din gimnaziu.

[53] O paralelă exactă a spuselor acestora e dată de Socrate în descrierea ironică pe care o face lui Hippias minor (368 b). Acesta își făcuse cu propriile-i mîini toate cîte le avea pe el. Referitor la discutarea principiului diviziunii muncii (*Statul*, 370 a), vezi V. Goldschmidt, *op.cit.*, p. 276.

[54] Gîndul putea fi tot atît de confuz și de enigmatic ca și exprimarea lui prin cuvinte (vezi L. Robin, *op.cit.*, nota 24).

[55] Schimbul de priviri între Charmides și Critias, apoi tulburarea celui din urmă nu lasă nici o îndoială că acesta n-ar fi autorul definiției pe care Charmides ar fi auzit-o de la cineva. Vezi Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1909, p. 322.

[56] Charmides a ajuns în discuția dialectică la limitele posibilităților sale. Intervenția lui Critias va duce dialogul pe un plan mai înalt, dîndu-i un grad mai mare de abstractizare. La fel se întîmplă și prin intervenția lui Nicias în *Lahes* (194 d), a lui Thrasymachos în prima parte a *Statului*, ori prin înlocuirea lui Lysis cu Menexenos (211 b—c).

[57] Cu o trimitere la capacitățile sale filosofice și de om de stat, Critias e recomandat ca interlocutor și în *Timaios* (20 a).

[58] Pentru λόγον παραδέχεσθαι. Compară cu *Timaios*, 23 d și *Legile*, 713 c.

[59] O intensificare a dezbaterii intelectuale are loc de îndată după apariția lui Critias. Socrate începe discuția cu aceeași întrebare cu care-l adusese „în aporie" pe Charmides.

[60] Critias își va apăra definiția cu ajutorul unor distincții subtile între conceptele „a face" (τὸ ποιεῖν), „a săvîrși" (τὸ πράττειν) și „a munci" (τὸ ἐργάζεσθαι). El va rîndui cele trei concepte astfel încît ποιεῖν să devină un suprem concept neutru, în vreme ce πράττειν și ἀπεργάζεσθαι luate mai strîns, desemnează o făptuire de valorificat pozitiv.

[61] Din punerea în discuție a acestei jumătăți de vers împrumutate lui Hesiod (*Lucrări și zile*, 309), Critias va ajunge la concluzia că poetul nu putuse înțelege prin *ergon* o faptă de ocară. Obiectiv văzut, acest argument e arbitrar întrucît citatul arătat aparține în *Lucrări și zile* unui context cu totul deosebit de cel unde apare la Critias.

[62] Prin disprețul cu care numește orice efort manual, așezînd meșteșugul cizmarului pe același plan cu prostituția, Critias își dezvăluie din plin înfumurarea aristocratică. Platon imită în felul acesta în chip vădit o particularitate a aristocratului Critias, cel din realitatea istorică. Vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 83.

[63] Pentru ποίησις, πρᾶξις și ἐργασία.

[64] Am redat οἰκεῖα prin „proprii". Ca reprezentant al aristocrației, Critias îngustează conceptul binelui și interpretează pe Hesiod în sensul moralei clasei sale. Întrucît el înlocuiește pe τὰ ἑαυτοῦ al formulei de bază prin οἰκεῖα, el confiscă definiția indiferentă față de sine, pentru interesele sale proprii. Și în *Lysis* (221 d și urm.), egalitatea οἰκεῖα = ἀγαθόν e respinsă ca relativistă. Cf. B. Witte, *op. cit.*, p. 83. În *Statul*, 586 e, βέλτιστον e stabilit drept οἰκειότατον. Pentru οἰκεῖα vezi și comentarul lui Otto Apelt.

[65] Prodicos dobîndise o neasemuită faimă prin arta de a deosebi diferitele nuanțe ale cuvintelor sinonime. Cf. *Hipp. maior*, 282 c și *Prot.*, 337 a—c.

[66] Socrate folosește verbele „a face" (ποιεῖν) și „a săvîrși" (πράττειν), cît și substantivele care le aparțin fără să facă vreo deosebire. De pildă în paragraful 164 e ... ὁ τὰ κακὰ πράττων. În timp ce după definiția lui Critias nu se poate spune decît ἀγαθὰ πράττειν. Vezi și

Walther Freymann, *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 30 şi Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 49.

[67] Socrate îl aduce pe Critias să confirme încă o dată şi „în toată limpezimea" că sophrosyne înseamnă săvîrşirea binelui. Această τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις e socotită cea de-a patra definiţie a sophrosynei (după cele trei definiţii formulate de Charmides) de către C. Ritter, *Platon*, München, 1910, p. 346.

[68] E ironică încuviinţarea lui Socrate, anticipînd, parcă, prin atotcuprinderea ei nelimitatele posibilităţi de exprimare ale conceptului.

[69] Cf. 162 e.

[70] Compară cu *Lahes*, 195 c—d, unde întrebarea prin referirea directă la viaţă şi moarte relevă o mai puternică tensiune.

[71] Compară cu *Gorgias*, 511 d şi e.

[72] Cf. 163 c.

[73] Critias preferă să-şi retragă definiţia întrucît după spusele sale chiar şi cel care acţionează inconştient ar poseda sophrosyne. El o va înlocui cu „a se cunoaşte pe sine" (ἑαυτὸν γιγνώσκειν). Cf. Jörg Kube, *TEXNH und ARETH: Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 158. Vezi şi P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72 şi M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 46.

[74] Aceeaşi interpretare a maximei delfice, pe care Critias o aşează drept ţintă a noii sale definiţii, apare şi în *Protagoras* (343 a). Vezi P. Friedländer, *op. cit.*, p. 72; C. Ritter, *op. cit.*, p. 346 şi Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, 1965, p. 182. Împrejurarea că Platon poate releva formula „a se cunoaşte pe sine" ca salut al zeului, pare să indice faptul că zicala aceasta era primul lucru vizibil celor care intrau în templu. Vezi W. Roscher, *Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen* γράμματα Δελφικά, „Philologus", 59, 1900, pp. 21—41. Mărturia platonică e cea mai timpurie pe care o avem despre maxima delfică. Originea ei nu e încă îndeajuns clarificată.

[75] Vezi interpretarea „politică" a lui Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, p. 200: „Nu este greu de imaginat cum înţelegea radicalul om al violenţei acest avertisment şi această virtute... omul de rînd trebuie să-şi recunoască subordonarea... Cizmarule rămîi la calapodul tău!..."

[76] Γιγνώσκειν ἑαυτόν sau ἐπιστήμη ἑαυτοῦ cum apare cîteva rînduri mai jos (165 c 4), e considerată de C. Ritter drept a cincea definiție dată sophrosynei (*op. cit.*, p. 136).

[77] După determinarea lui Critias, că sophrosyne ar închide întotdeauna înăuntrul ei actul cunoașterii, Socrate conchide că ea este o știință determinată avînd un obiect determinat. Înăuntrul terminologiei platonice, așa cum se poate observa în *Protagoras*, 352 c și în *Statul*, 476 d—477 d, 478 a, γιγνώσκειν iese la iveală ca verb aparținînd substantivului ἐπιστήμη. În timp ce γιγνώσκειν se referă la actul cunoașterii, ἐπίστασθαι desemnează „posesiunea științei" (ἐπιστήμης που ἕξιν, *Theaitetos*, 197 b. Compară și *Euthyd.* 277 b—c).

[78] Conceptul atic pentru știința de specialitate, pentru partea teoretică a unei capacități practice era în secolul al V-lea ἐπιστήμη. Cuvîntul e relativ nou. Homer cunoaște numai verbul ἐπίστασθαι cu indicarea unei capacități practice ori intelectuale (E 50), iar substantivul apare pentru prima oară abia la Bacchylides (X, 35—48, Snell). La Sofocle, „tragerea cu arcul" e socotită o *știință* (*Filoctet*, 1057), iar la Tucidide conceptul are un înțeles foarte apropiat de τέχνη (I, 49, 3; 121, 4 etc.). Un asemenea sens s-a păstrat și la Platon (*Ap.*, 22 d; *Gorg.*, 511 c) iar în *Statul*, 438 d, apare „știința construirii de case". În toate aceste cazuri ἐπιστήμη fiind înțeleasă ca iscusință tehnică, ca știință specială precisă. Totuși, la Platon, conceptul de epistéme are încă de la început un sens dublu și îndeplinește o funcție dublă. Pe de o parte, el servește răfuielii cu sofiștii pe linia unei suprasștiințe și prin aceasta e cercetat în structura sa de știință specială. Pe de altă parte, el înlocuiește acea suprasștiință sofistă și devine prin analogie cu acționarea creatoare de valoare și meșteșugărească știința conducătoare cea mai înaltă, căreia doar folosințele tehnice îi dau valoare. Vezi Jörg Kube, *op. cit.*

[79] Principiul utilitar e unul de bază în sistemul platonician. Tot ceea ce e frumos și bun e în același timp χρησιμός,, adică util, convenabil, corespunzător conceptului său. Socrate ajunge la concluzia că frumusețea în sine (Kalon Kath'auto) nu există fără să fie asociată *utilului*. Frumos e numai utilul pentru Socrate. Un adolescent care dansează e mai frumos — gimnastica fiind utilă corpului său — decît cel care stă în repaus (*Timaios*, 87 d—e). Vezi R. Bayer, *Histoire de l'Esthétique*, Paris, 1961, p. 25.

[80] Obiectul medicinei este cunoașterea a ceea ce e sănătos (165 d), al arhitecturii, construirea caselor. Pe baza acestor două exemple tehnice

stereotipe Socrate dovedește cel de-al doilea caracter esențial al științelor: folosul lor.

[81] Prin această întrebare, Socrate se contrazice de fapt; iar opoziția care se ivește aici va hotărî mai departe asupra întregii discuții. El caută să adapteze definiția sa despre sophrosyne care „nu e o știință la fel cu celelalte", la tradiționala τέχνη în înțeles de știință specială. Iar Critias i-o va reproșa. Vezi N. Hartmann, *op. cit.*, p. 182 și Jörg Kube, *op. cit.*, pp. 157—160.

[82] Din calcul ori geometrie nu provine un rezultat concret (ἔργον) așa cum prin arhitectură provine casa, ori prin țesătorie veșmintele. Se obține un soi de ierarhie a științelor al căror criteriu de ordine e gradul respectiv de abstractizare.

[83] Vezi E. de Strycker, *Trois points de Terminologie Mathématique chez Platon*, REG 63, 1950, p. 54: „...la logistique du *Charmides* et du *Gorgias* ... n'est rien d'autre que la théorie des rapports et proportions dans leurs applications «au pair et impair», c'est-à-dire aux nombres entiers".

[84] Critias va respinge și această întrebare ca nepotrivită, arătînd că, după el, căutata știință trebuie deosebită nu numai de o cunoaștere meșteșugărească, dar și de fiecare știință teoretică. Prin aceasta, el va da definiției sophrosynei o nouă formă.

[85] Opoziția dintre cele două metode de cercetare (a lui Critias și a lui Socrate) trimite la însuși sensul dialecticii platonice. (Vezi B. Witte, *op. cit.*, p. 111). Critias, pornind de la afirmațiile lui Socrate, încearcă să definească conceptul unei științe suprem conducătoare care stă deasupra tuturor celorlalte științe, prin aceasta neputînd fi măsurată după normele lor de măsurare. Socrate opune acestei revendicări argumentele cu care respinsese încă înainte supraștiința sofistică. Fiecare din cele două poziții are principial temeiul ei, nici una nu e falsă. Cercetarea va duce mai departe spre definirea acelui obiect deosebit al științei sophrosynei.

[86] În opoziție cu științele speciale ale medicinei sau arhitecturii, sophrosyne e considerată drept o cunoaștere a altor forme de cunoaștere și totodată a ei însăși (ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ ἑαυτῆς).

[87] Cf. 165 b—c.

[88] În clipa în care conceptul de „ştiinţă" devine obiectul cercetării, Platon dă socoteală de metoda sa. El lasă pe Critias să ridice împotriva lui Socrate reproşul unei conduceri neobiective a discuţiei. Împotriva unei astfel de învinuiri, Socrate se mai apărase (165 b): „întîrzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc". Vezi şi *Gorgias*, 506 a (ζητῷ κοινῇ μεθ' ὑμῶν . . .).

[89] Vezi *Ap.*, 20 c.

[90] Ar fi vorba de propria activitate a lui Platon. Interesat în problema expusă, o cercetează însă şi pentru discipolii săi.

[91] Apar formulări asemănătoare în *Gorgias*, 506 a, *Cratylos*, 411 b şi *Phaidon*, 98 b.

[92] În aceste din urmă schimburi de cuvinte e păstrat îndeosebi (arată B. Witte, *op. cit.*, p. 111), caracterul istoric al celor doi parteneri. Critias, „sofistul", susţine problema supraştiinţei (aşa cum o primise Platon de la Protagoras şi Gorgias), iar Socrate „elencticul", caută să se opună revendicărilor sofiste. Astfel Platon integrează în opera sa — în forma „dramatică" a dialogului — punerea întrebării care-i parvenise prin tradiţie; pentru ca pornind de la ea, să rezolve aporia propriului gînd.

[93] Critias îşi reia afirmaţia de la 166 c.

[94] Socrate va relua întrebarea (167 c), adîncindu-i înţelesul. Va fi vorba nu doar de o ἐπιστήμη ἐπιστήμης dar şi de o ἐπιστήμη ἀνηπιστημοσύνης. În *Statul*, tema „agonală" cere atît cercetarea esenţei justiţiei cît şi a injustiţiei (*Statul*, II, 358 a—b). În *Eutyphron*, Socrate cere interlocutorului nu numai definirea pietăţii dar şi a impietăţii (5 c—d). Întrebat asupra virtuţii, Menon va răspunde spontan şi asupra viciului (*Menon*, 72 a). Niciodată nu va putea fi cercetată plăcerea fără a se cerceta în acelaşi timp şi durerea (*Philebos*, 51 b). Vezi V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon* p. 274.

[95] Prin această egalare, se introduce pe o a doua treaptă acel lucru pe care Critias vroia să-l vadă exclus prin relaţia cu sine a ştiinţei ştiinţelor: obiectul ştiinţei deosebit de ea însăşi. Cf. B. Witte, p. 125. Transpunerea definiţiei în formă verbală face vizibilă, într-o formă gramaticală mai limpede, necesitatea unui obiect al cunoaşterii.

[96] Literal: „a treia oară în cinstea [zeului] salvator". Cu această formulă de rugăciune care era rostită în timpul ospăţului, la libaţia

celui de-al treilea pahar, Socrate întreprinde ultima încercare de a defini sophrosyne, după ce amîndouă definițiile anterioare ale lui Critias („a face ale sale" și „a se cunoaște pe sine") nu duseseră la o rezolvare definitivă. Invocarea lui Zeus ar indica faptul că dialogul intră acum în faza sa decisivă. În privința formulei, vezi Pindar, *Ist.*, 6, v. 7; Eschil, *Choeph.*, v. 1073 și chiar *Statul*, 583 b. Vezi de asemenea, K. A. Benkendorff, *Untersuchungen zu den Platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik*, Inaug.-Diss., Tübingen, 1966, p. 94.

[97] Compară cu 163 d fin.

[97b] V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 285—286, dă o interesantă comparație cu un loc similar din *Statul*, 450 c—d.

[98] Pentru a-și limpezi nedumerirea, Socrate va așeza sophrosyne, pe rînd, alături de alte concepte funcțional asemănătoare, cărora le va atribui cîte un obiect corespunzător, în mod necesar provenit din mai întîi numitul concept activ. Printr-o asemenea metodă, pe care Aristotel o caracteriza sub numele de *epagoge*, socotind-o tipică lui Socrate, se arată că o relație de sine așa cum e formulată în cunoașterea cunoașterii nu era cu putință.

[99] Vederea e raportată la culoare; aceasta din urmă fiind obiectul ei „ideal". Compară cu *Theaitetos*, 156 c.

[100] Dorința este întotdeauna dorință a plăcerii. Vezi *Phaidros*, 237 d (ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν).

[101] Că voința e pusă în legătură cu binele se poate vedea și în *Gorgias* 468 c (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα). Înșiruirea conceptelor merge pînă la episteme. În ce fel trebuie gîndit acest raport între conceptul activ și obiectul în genetiv o arată cercetarea amănunțită a unei situații asemănătoare din *Statul* (436 b—437 c).

[102] Toate comparativele care vor urma (și pe care Socrate le alătură exemplului cunoașterii care e cunoaștere a ceva și are proprietatea de a trimite către ceva) sînt de regăsit în *Statul* (438 b—c). Kurt Schilling, în *Platon — Einführung in seine Philosophie*, 1948, pp. 44—45, trimite pentru locurile acestea la *Parmenide*.

[103] Imperfectul verbului εἶναι în locul prezentului exprimă o anterioritate logică și prin aceasta, exemplul de regulă al unei relații la obiectul în sine, în opoziție cu situația de excepție a raportului cu sine,

afirmă B. Witte, *op. cit.*, p. 118. Compară cu *Statul* (436 b—c) εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ... Pe baza comparaţiilor din exemplele enumerate, Socrate încheie într-o formulă abstractă.

[104] Acest nou introdus concept (κίνησις αὐτὴ ἑαυτὴν κινεῖν) primeşte în opera mai tîrzie a lui Platon, o strictă determinare din punct de vedere al conţinutului. În *Phaidros*, „mişcarea ce se pune în mişcare pe ea însăşi" apare ca un soi de temei originar nenăscut, ca suflet al lumii, izvor şi început al oricărei mişcări (245 c). Vezi şi *Legile*, X, 894 d—e, 895 e, 896 a).

[105] În *Cratylos*, căldura în opoziţie faţă de trup, e socotită printru procesele interioare şi pusă pe acelaşi plan cu mişcarea sufletului şi a gîndirii.

[106] „Omul de format mare" (ὁ μέγας ἀνήρ) e definit în *Legile* (730 d—e). În *Charmides*, el trebuie să stăpînească arta diviziunii (168 b). O asemenea artă aruncă lumină asupra tuturor celorlalte (*Philebos*, 16 c), în măsura în care ea mijloceşte între unul şi infinitatea unui domeniu; ...„daher kann der mythische Vorgänger des «grossen Mannes» «eine Art Prometheus» genannt werden" (comentează B. Witte, după *Philebos*, 16 d, *op. cit.*, p. 123).

[107] În vreme ce convorbirea sfîrşeşte astfel în aporie, Socrate face să atîrne rezolvarea de fapt a problemei de persoana unui conducător, condiţie în care se manifestă certitudinea lui Platon de a fi el însuşi acel subiect cunoscător. Rezultat la care ajung atît M. Untersteiner, *Studi Platonici. Il Carmide*, „ACME" 18, 1956, 19—67, p. 41, cît şi B. Witte, *op. cit.*, p. 124.

[108] Argumentul lui Socrate e dublu. În primul rînd el pune la îndoială egalitatea propusă de el între cunoaşterea de sine şi noua formă a definiţiei. La protestul lui Critias, el face un pas mai departe afirmînd că, în amîndouă cazurile noii formule, „cunoaşterea" nu poate fi aceeaşi.

[109] „Damit ist eine Implikation, die der Begriff einer Wissenschaft der Wissenschaft enthalten könnte und die vor allem durch die von Kritias gefundene Formulierung «Wissenschaft der anderen Wissenschaften» nahegelegt zu werden schien, ins Bewusstsein gehoben und widerlegt", comentează în locul acesta B. Witte, *op. cit.*, p. 127. Socrate arată că ştiinţa căutată, chiar într-o formă derivată, nu poate avea un obiect specific. Ea nu poate fi decît ştiinţa acelui lucru ce poate să fie ştiinţă.

[110] Medicul și înțeleptul nu pot „vorbi" (διαλέγεσθαι) împreună, întrucît unul e specialist în ceea ce-i „sănătos", iar celălalt în „cunoaștere". Astfel sophrosyne și „utilul" se despart.

[111] Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 54; Untersteiner, *op. cit.*, p. 38 și T. C. Tuckey, *Plato's Charmides*, Cambridge, 1951, p. 98, au vrut să vadă în noua formulare o raportare la întrebarea socratică și prin urmare au înțeles această parte a dialogului ca o discuție privind interpretarea vieții lui Socrate.

[112] Modul ireal al vorbirii care e păstrat fără excepție și în reprezentarea următoare a folosului sophrosynei ar fi un indiciu al caracterului utopic al conținutului ei. Statul guvernat de sophrosyne apare doar ca imagine ideală, fără posibilități de realizare.

[113] Socrate schițează o „structură socială" în care înțeleptul cîrmuiește asupra celui neînțelept. Căutarea unei definiții a sophrosynei care prin analiza categorială a ἐπιστήμη ἐπιστήμης părea a fi o problemă pur epistemologică, își arată aici caracterul ei politic. Compară și cu *Prot.*, 318 c—319 a.

[114] În miturile eshatologice din *Gorgias* și *Protagoras* oamenii sînt pedepsiți în urma „greșelilor" lor, pe cînd cei „fără greșeală" ajung în Insulele Fericiților. (*Gorg.*, 5 26 b—c, 523 b). Întocmai și aici „eudaimonia" e întemeiată pe eliberarea de greșeli. Vezi și *Gorg.*, 507 b, *Alcib.*, 116 b, *Statul*, 353 c—354 b, și trimiterile lui L. Robin de la nota 40. În *Statul* apare aceeași misiune a *polis*-ului de a realiza fericirea tuturor cetățenilor săi.

[115] Un asemenea stat ideal ca acesta înfățișat de Socrate, în care să se împlinească „știința înțelepciunii", apare însă (spre deosebire de cel din *Statul*), ca o pură utopie. Contrar lui R. Dieterle, care nesocotește funcția pozitivă a utopiei: „Doch es war offenbar nichts weiter als eine grosse «utopische» Illusion, da sich gezeigt hat, dass es ein solches Wissen nirgendwo gibt" (p. 266), B. Witte i-o acordă din plin: „Doch diese Utopie hat eine positive heuristische Funktion; sie ist das ideale Leitbild, das «Gut» (ἀγαθόν), das zum Auffinden jener obersten leitenden Wissenschaft führt..." (p. 131).

[116] Socrate, care combătuse pînă acum numai definițiile independente ale lui Charmides și Critias, ori modificările tezelor lui Critias, va încerca să demonstreze imposibilitatea utopiei schițate de el însuși.

[117] Socrate va anula în concluzia arătată drept „vis" premisa de bază a utopiei sale, întrucît el se îndoiește asupra folosului înțelepciunii.

[118] Socrate își amintește cuvintele Penelopei din cîntul XIX al *Odiseei* despre visele care pătrund prin poarta de fildeș — cele amăgitoare — și adevăratele vise, acelea ce intră pe poarta de corn. Visul lui Socrate are același dublu înțeles ca și cel al Penelopei. În *Odiseea* e vorba de un αἰνὸν ὄνειρον, o spune Odiseu (XIX, 568). El se va dovedi însă aducător de noroc. Platon pune în paralel cele două visuri, dînd astfel o precisă interpretare conexiunii structurale a propriei sale opere. Prin caracterul său elenctic visul lui Socrate e și un αἰνὸν ὄνειρον întrucît el nimicește imaginea fericită a statului desăvîrșit. Dar chiar această nimicire „vestește adevărul", spune B. Witte, *op. cit.*, p. 133.

[119] Chiar și mantica e încadrată ironic ca „știință a viitorului" într-o societate tehnic perfectă și condusă de știință.

[120] Expunerea se rezumă pentru Socrate la conceptul de „a săvîrși potrivit cunoașterii" (ἐπιστημόνως πράττειν). E vorba din nou, ca în „utopie", de o societate în care domnește sophrosyne „φυλάττουσα" așa cum e numită și în *Statul*. Dacă în Utopie a fost relevată doar „buna acționare" ca urmare a predominării sophrosynei, acum aceasta este expusă în înțeles unilateral tehnic. Vezi și R. Dieterle, *op. cit.*, p. 283: „Der grosse Vorbehalt gegenüber dem technischen Wissensideal ist damit ausgesprochen".

[121] „Es ist der alte Sokrates", comentează B. Witte, cel care caută să combată revendicarea unei științe atotconducătoare prin analogii cu științele speciale (*op. cit.*, p. 134).

[122] După ce toate obiectele parțiale ale cunoașterii sînt respinse categoric de Critias, mereu repetata întrebare asupra cauzei fericirii (care obținuse o rezolvare în conținutul oarecum abstract al Utopiei) își află în sfîrșit răspunsul: căutata știință e „știința despre bine și rău". Această definiție pare în consonanță cu formularea mai timpurie a lui Critias despre „săvîrșirea binelui" (163 e).

[123] Găsita știință are caracter de universalitate, nu însă în sensul unei cîrmuiri enciclopedice a tuturor științelor speciale, ci în înțelesul celei mai înalte științe a valorii.

[124] Această rezolvare ultimă aduce cu sine totodată și cea mai adîncă aporie. Socrate constată opoziția între știința binelui și a răului care

s-a arătat drept condiție a posibilității utilului și știința științelor ca definiție a înțelepciunii. Vezi și M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 49.

[125] Nu numai că n-a putut fi găsită nici o definiție pentru înțelepciune, dar nici măcar părerea că e folositoare nu s-a confirmat vizibil. Vezi M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 47.

[126] Trimisă *ad absurdum* și ultima cunoaștere pozitivă a obiectului cercetării, dialogul sfîrșește prin cuvintele acestea. Că înfrîngerea nu este însă definitivă, o arată ironia cu care Socrate reia o asemenea concluzie: (vezi K. Schilling, *op. cit.*, p. 48 și B. Witte, *op. cit.*, p. 136) „Și parcă totuși, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar așa, ci mai degrabă eu aș fi un prost cercetător. Înțelepciunea doar, e-un mare bine și dacă o ai — cred eu — ar trebui să fii și fericit". Astfel de cuvinte îndeamnă pe Charmides și pe cititori să lase contradicția pe seama unui „cercetător mai bun" care ar fi Platon însuși.

[127] Cf. 155 e—157 c.

ΛΑΧΗΣ
LAHES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Lahes nu face parte dintre dialogurile cele mai cunoscute ale lui Platon. Scrisă, pe cît se pare, scurt timp după moartea lui Socrate (399 î.e.n.), această operă de tinerețe face parte, alături de *Protagoras*, *Menon*, *Eutyphron* etc., din grupul dialogurilor numite *aporetice*, adică lipsite de o rezolvare finală, de o definire și lămurire completă a problemei puse în discuție. Cercetătorii mai recenți presupun, cu mulți sorți de a avea dreptate, că această „metodă a aporiei"[1] urmărea un dublu scop propagandistic: nedumerirea, neliniștirea publicului și răspîndirea metodei socratice de discuție, așa cum o profesa Maestrul însuși. Aflat în jurul vîrstei de treizeci de ani, Platon caută să ducă mai departe opera lui Socrate, străduindu-se să tulbure, să agite opinia publică, blocată de clișee și de prejudecăți simpliste și să-i atragă atenția asupra neclarității și a incoerenței credințelor celor mai banale și curente. Trepte preliminare spre alcătuirea *pozitivă* a unui sistem filosofic de ansamblu, lucrările aporetice de tipul lui *Lahes* tind să arate că atît părerile „omului de pe stradă" — tradiționalist și lipsit de obișnuința gîndirii sistematice, coerente —, cît și teoriile spectaculare ale sofiștilor sînt departe de a duce către calea Adevărului, egal cu Binele și cu Frumosul.

În aceste dialoguri, nu mai puțin literare decît filosofice, personajul lui Socrate — umbră semnificativă a marelui dispărut — aduce problemele pe care le discută[2] pînă la un pas de rezolvarea lor, lăsîndu-le în acel punct pînă unde au fost capabili să le urmărească interlocutorii săi, limitați de firea și de prejudecățile lor specifice. Așadar, personaj aparte și aflat mereu într-o avantajoasă penumbră, Socrate evită să intervină decisiv la sfîrșitul discuției pentru a-i da o dezlegare finală, pentru a elucida, mai departe și mai bine decît ceilalți, esența definiției

[1] 'Απορία înseamnă „nedeterminare, nelămurire, impas". Pentru rolul ei, cf. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode*, Paris, 1963, pp. 27—31.

[2] Acestea se încadrează îndeobște în tiparu general „Ce este X (curajul, pietatea sau frumosul)?".

căutate. Εἰρωνεία socratică are drept rezultat trezirea conştiinţei celorlalte personaje, care încep să se arate tot mai ispitite de depăşirea impasului şi de o judicioasă căutare a Adevărului.

Sub aspect literar şi filosofic deopotrivă, *Lahes* este un dialog alcătuit după sistemul cuplurilor aflate în contrast. Personajele sale reprezintă — două cîte două — generaţia vîrstnică şi tradiţionalistă (Lysimachos şi Melesias, în vîrstă de 65 sau 70 de ani) şi generaţia matură, aflată în plină activitate (Nicias şi Lahes, aflaţi în jur de 50 de ani).

Despre Lysimachos, fiu fără renume al ilustrului Aristide[3], nu ştim dealtfel decît că a meritat din partea poporului atenian o recompensă destul de substanţială[4]. La fel, Melesias, fiul vestitului Tucidide[5], nu s-a remarcat prin nimic deosebit, nici măcar ca membru al celebrului consiliu al Celor Patru Sute[6]. Aceste două personaje oferă discuţiei un mobil concret, conferindu-i totodată realism şi culoare. Singura trăsătură netă care îi diferenţiază, ca pe o pereche de vechi prieteni care au aceleaşi gînduri, este înclinaţia spre vorbărie a lui Lysimachos faţă de firea taciturnă a lui Melesias.

Perechea celor doi generali luaţi ca martori şi ca sfătuitori este mult mai bine conturată.

General vestit, Nicias a fost principalul reprezentant pe care, după moartea lui Pericle (429 î.e.n.), aristocraţia ateniană l-a opus popularului demagog Cleon. Calităţile militare ale lui Nicias, apoi bogăţia şi moderaţia sa, au făcut ca el să fie ales în repetate rînduri strateg. Fire reţinută, meditativă şi conservatoare, el a insistat mereu pentru încheierea unei înţelegeri cu Sparta, reuşind să negocieze pacea care îi poartă numele (aprilie 421 î.e.n.). Fără să poată împiedica ruperea relaţiilor şi a acestui armistiţiu care nu rezolva nimic din punct de vedere politic, Nicias, cu toate eforturile sale, nu a izbutit să anuleze catastrofala expediţie din Sicilia (415—413 î.e.n.), pe care — ca printr-o ironie a soartei — a fost pus să o conducă alături de Lamachos şi de Alcibiade. Implicat în această aventură militară, el a contribuit apoi fără voie la sfîrşitul ei nefericit, pierzîndu-şi calmul şi clarviziunea şi supunîndu-se recomandărilor unor astrologi.

---

[3] Cf. nota 3 din text.
[4] Cf. Demostene, *Contra lui Leptines*, 115.
[5] Cf. nota 2 din text.
[6] În anul 411 î.e.n. Cf. Tucidide, 8, 86, 9.

De origine deloc ilustră, urcat de la rangul de hoplit pînă la cel de strateg, Lahes a participat la toate fazele importante ale primei jumătăți a războiului peloponeziac. Persecutat de către Cleon, el revine pe scena politică abia după moartea acestuia (421 î.e.n.), luînd parte alături de Nicias la tratativele de pace din 421, deși se pare că nu diplomația era punctul său forte. Militar practician, el este trimis, după reluarea ostilităților, să vină în ajutorul argeenilor împreună cu Nicostratos și își pierde viața în bătălia de la Mantineea (418 î.e.n.).

Întregul dialog se bazează de fapt pe opoziția dintre aceste două personalități remarcabile, aliate în lupta contra demagogiei lui Cleon, dar despărțite fundamental prin fire, educație și mentalitate. Punerea lor în scenă permitea o exploatare sistematică și fructuoasă a antinomiei curente dintre *logos* (= „gînd, teorie" și „expresie") și *ergon* (= „faptă, act"). Confruntați cu necesitatea găsirii unei definiții, cei doi adversari își vor dezvălui curînd modul profund de a gîndi și de a acționa: părerile și punctele lor de vedere, parțiale, se vor dovedi a fi complementare, ca jumătăți ale întregului care se cuvine să fie înțelepciunea. Lahes, om al practicii, ține înainte de orice la *fapte*, de aceea definiția sa va suferi, limitată doar la cazuri concrete sau la efectele *temperamentului*. Dimpotrivă, Nicias, omul *teoriei*, va încerca să ridice discuția la nivelul *gîndirii abstracte*, pierzînd din vedere condiția naturală, de *caracter*, a curajului.

Ascuns, mai mult sau mai puțin vizibil, în spatele frazelor celorlalți, Socrate, singurul care îi face impresia cititorului că poate să îmbine λόγος cu ἔργον, el, Unicul, duce discuția pînă la un pas de rezolvarea ei, dar fără a se decide să o ia asupră-și acolo unde o blochează limitele de înțelegere ale interlocutorilor săi. Mulțumindu-se să îi provoace la continuarea acestui început de căutare a adevărului despre noțiunile elementare cele mai importante, Socrate, cel mai tînăr dintre cei care stau la sfat, evită să-și jignească interlocutorii mai vîrstnici, prin lămuriri profesorale. Aceasta pare deci să fie în primele dialoguri, motivarea literară a opririi discuției, a „părăsirii" ei în aporie[7].

Pentru a pune mai bine în lumină mersul discuției și caracterul binar

[7] Cea mai completă definire a coeziunii interne a dialogului și a unității paralele dintre Platon-filosoful și Platon-artistul am putut să o găsim la M. J. O' Brien, *The Unity of the Laches*, YCS, XVIII, 1965, 139—147.

al dispunerii etapelor dialogului pe secţiuni, vom reproduce mai jos excelenta schemă generală extrasă de R. G. Hoerber[8]:

I. Problema educaţiei (178 a—189 c)

A. Valoarea *hoplomachiei* în educaţie (178 a—184 d)

1. Pledoarie pentru primirea sfatului despre *hoplomachie* (178 a—181 d).

2. Sfaturi contradictorii cu privire la *hoplomachie* (181 e—184 d).

B. Educaţia priveşte sufletul (184 e—189 c).

1. Poate da sfaturi cineva care a acumulat experienţă şi cunoştinţe teoretice despre educaţia sufletească (184 e—187 b).

2. Obiceiul lui Socrate de a „încerca" sufletele interlocutorilor săi 187 c—189 c).

II. Nevoia unei definiţii (189 d—201 c).

A. Socrate îl examinează pe Lahes (189 d—194 b).

1. Curajul este „rămînerea în rînduri" (189 d—194 b).

2. Curajul este „o rezistenţă înţeleaptă" (192 b—194 b).

B. Socrate şi cu Lahes îl examinează pe Nicias (194 c—201 c).

1. Curajul este „ştiinţa a ceea ce este de temut şi de sperat" (194 c—197 d).

2. Socrate pune la încercare definiţia lui Nicias (197 e—201 c).

Tot R. G. Hoerber este acela care a pus în lumină o altă trăsătură esenţială a acestui dialog[9], arătînd că el pare să evolueze după schema etapelor cunoaşterii din teoria platonică a Liniei întrerupte; fiecare personaj care vorbeşte mai pe larg reprezintă astfel cîte una din fazele procesului cunoaşterii:

— Lysimachos, cu îndoielile şi şovăielile sale, reprezintă „starea de opinie", lumea imaginilor, a umbrelor (εἰκασία).

— Pe o a doua treaptă, Lahes, om de experienţă, simbolizează πίστις, „starea de justificare" concretă.

— Şi mai sus, Nicias, cu vederi mai largi şi cu educaţia sa rafinată, înfăţişează διάνοια, „starea de definire" teoretică, mai apropiată de Existenţa ideală.

— În sfîrşit, pe Socrate îl bănuim, în pofida evaziunilor sale diplomatice, că stăpîneşte deplina cunoaştere a adevărului (νόησις), pe care

[8] În *Plato's* Lahes, Cl. Ph, LXIII, 1968, 2, p. 99.

[9] *Ibidem*, pp. 103—104.

nu o poate poseda decît înţeleptul; dar, cum am arătat mai sus, potrivit specificului dialogurilor aporetice, această etapă nu ia deloc amploare, lăsînd numai să se întrevadă posibilitatea unei împliniri eficiente a întregului act al cunoaşterii.

Acestea par a fi articulaţiile ascunse ale unuia dintre cele mai neglijate dialoguri platonice, implicaţiile sale generale, care îl recomandă ca o lucrare ce merită cu siguranţă mai mult decît calificativul modest de „simple exposition de méthode" pe care l-a primit cîndva[10].

Pentru a-i înlesni cititorului o reprezentare vizuală a cursului discuţiei să precizăm că această conversaţie avea loc într-un gimnaziu (γυμνάσιον)[11], în apropierea terenului de sport — un patrulater aflat în aer liber şi înconjurat din patru părţi de coloanele unui peristil[12].

Data acestui dialog fictiv ne este sugerată întrucîtva de amintirea luptei de la Delion (424 î.e.n., cf. nota 8 din text) şi de participarea a discuţie a lui Lahes, mort în 418 î.e.n. (v. mai sus). Mulţi dintre cei care s-au ocupat de acest dialog cred că el trebuie situat în timpul „păcii lui Nicias" (421—418 î.e.n.), perioadă de întrerupere a războiului, minată însă incontinuu de perspectiva reluării ostilităţilor. Sub semnul acestor evenimente, preocuparea unor părinţi de a-şi pregăti copiii pentru lupta cu armele pare cu totul întemeiată.



Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff afirma cîndva că *Lahes* este nul dintre dialogurile al căror text îi pune editorului destul de multe probleme dificile[13]. Totuşi, cîţiva papiri descoperiţi între timp[14] justifică şi confirmă modul în care modernii au interpretat şi au corectat tradiţia manuscriselor medievale, astfel că, în afara unor rare excepţii[15], putem admite că textul de care dispunem astăzi nu este unul nesigur sau care să ridice probleme insolubile de exegeză.

---

[10] Cf. în P l a t o n, *Oeuvres complètes*, II, ed. A. Croiset, Paris, „Belles Lettres", 1921, p. 88.

[11] „Gimnaziul" era şcoala elementară de sport şi muzică (cf. nota 4 din text).

[12] Partea gimnaziului rezervată luptelor purta numele de περίστυλον.

[13] *Platon*, Berlin, 1920², II, 366—368.

[14] Cf. A. C r o i s e t, *op. cit.*, 89.

[15] De pildă 201 a: ἔκφορος λόγος, sau poate ἔκφορος λόγου?

Traducerea de faţă a fost făcută pe baza textului stabilit de către Alfred Croiset, în volumul al doilea al *Operelor Complete* imprimate de către societatea editorială „Les Belles Lettres" (Paris, 1922, 90—122).

Dan Sluşanschi

BIBLIOGRAFIE

G. Ammendola, *Platone: Il Lachete*, Napoli, 1928.

M. Buccellato, *La mimesis e la regia platonica dell'actio nel Lachete*, R.S.F., XXII, 1967, 123—140

G. Galli, *Sul Lachete di Platone*, Torino, 1953

— *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*, Torino, 1958, 153 urm.

A. Gnesotto, *Il Lachete nell'ultimo ventennio* (1910—1930), Padova, Penada, 1931

P. Grenet, *Note sur la structure du Lachès*, în *Mélanges de philosophie grecque... offerts à Aug. Diès*, Paris, 1956, 121—128

R. G. Hoerber, *Plato's* Laches, CPh, LXIII, 1968, 2, 95—105

Ingenkamp, H. G., *Laches, Nikias und platonische Lehre*, Rh M, CX, 1967, 234—247

K. Joël, *Zu Platons Laches*, „Hermes", XLI, 1906, 310—318

E. V. Kohàk, *The Road to Wisdom: Lessons on Education from Plato's Laches*, CJ, LVI, 1960, 123—132

Th. de Laguna, *The Problem of the Laches*, „Mind", 1934, 170—180

H. H. Martens, *Die Einleitungen der Dialoge Laches und Protagoras*, Diss., Kiel, 1954, dactyl.

K. Meister, *Thema und Ergebnis des platonischen Laches*, WS, XLII, 1920, 9—23; 103—114

M. J. O'Brien, *The Unity of the Laches*, YCS, XVIII, 1963, 131—147

W. Steidle, *Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen*, MH, VII, 1950, 129—146

P. Vicaire, *Platon: Lachès et Lysis*, Paris, 1963

Singura traducere românească anterioară a acestui dialog este cea publicată de Ştefan Bezdechi în *Platon. Dialoguri*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1922, 65—115.

LAHES

[sau *despre curaj*, dialog maieutic]

LYSIMACHOS MELESIAS NICIAS LAHES
COPIII LUI LYSIMACHOS ŞI MELESIAS SOCRATE

LYSIMACHOS Aşadar, Nicias şi Lahes, l-aţi urmărit pe omul acesta făcînd o demonstraţie cu armele[1], dar încă nu v-am spus de ce Melesias, aici de faţă, şi cu mine v-am luat cu noi la reprezentaţie; o să v-o spunem acum, pentru că socotim că faţă de voi se cade să vorbim deschis. — Asta, dat fiind că există unii care iau în derîdere asemenea lucruri şi, cînd le cere cineva sfatul, n-ar spune în nici un fel ce gîndesc, ci, căutînd să ghicească ce este pe placul celuilalt, spun altceva decît părerea lor adevărată. Noi ne-am gîndit, deci, că voi doi sînteţi şi în măsură să vă faceţi o părere, şi dispuşi să ne-o împărtăşiţi după aceea cu sinceritate, astfel că v-am chemat să ne daţi sfatul vostru asupra unui anumit lucru pe care avem să vi-l împărtăşim. 178 a b

Iată pentru ce ţin un cuvînt înainte atît de lung: Melesias şi cu mine avem doi fii, cei pe care îi vedeţi. Acesta este al lui şi poartă numele bunicului său, Tucidide[2], iar celălalt e al meu, şi el tot cu numele bunicului său — tatăl meu —, îl cheamă Aristide[3]. Ei bine, am luat hotărîrea să ne preocupăm de ei pe cît vom putea şi să nu facem ca majoritatea părinţilor, care, după ce copiii lor au ajuns băieţandri[4] îi lasă de capul lor, ci să şi începem, pe cît sîntem în stare, să ne ocupăm de ei. Ştiind deci că şi voi aveţi feciori, ne-am gîndit că v-aţi ocupat de ei, mai mult decît oricine, cum să-i creşteţi ca să ajungă cît mai desăvîrşiţi. Iar dacă nu aţi acordat cumva atenţie unui asemenea lucru, vă vom aminti astfel că nu trebuie să-l neglijaţi şi vă îndemnăm ca, împreună cu noi, să vă ocupaţi cît de cît de educaţia fiilor voştri. 179 a b

Se cuvine, Nicias şi Lahes, să auziţi şi voi cum de am ajuns la această hotărîre, chiar dacă o să ne întindem puţin cu vorba. Melesias şi cu mine prînzim de obicei împreună,

c iar băieții mănîncă și ei alături de noi. — Cum am zis de
la început, față de voi o să vorbim deschis. — Ei bine,
fiecare din noi doi are de unde să pomenească multe fapte
frumoase de ale tatălui său, — ce au făcut în timp de
război, ce în timp de pace, fie că au avut în seamă treburile
aliaților, sau ale cetății —, dar nici unul dintre noi nu are
ce să spună despre propriile sale fapte. De asta nu numai
că sîntem cam rușinați față de băieți, dar îi și învinuim
d pe tații noștri că pe noi, cînd am ajuns băiețandri, ocupați
cum erau cu treburile altora, ne-au lăsat să ne facem de
cap. Apoi, tinerilor acestora le punem mereu în fața ochilor
toată situația, spunîndu-le că, dacă n-au să aibă grijă de
ei înșiși și n-or să ne asculte, vor rămîne fără de faimă;
dacă însă își vor da silință, curînd vor ajunge poate vrednici
de numele pe care le poartă.

Cum ei spun că au să ne dea ascultare, noi am început
să ne întrebăm îndeaproape ce învățătură sau ce exerciții
e ar putea să practice spre a ajunge cît mai desăvîrșiți.
Cineva ne-a indicat și învățătura aceasta — cum că ar
fi frumos pentru un tînăr să învețe să lupte cu armele —,
apoi ni l-a recomandat pe cel pe care l-ați urmărit făcînd
o demonstrație și ne-a îndemnat să mergem să-l privim.
Am hotărît deci ca și noi să mergem să-l vedem pe omul
cu pricina, dar să vă luăm și pe voi ca spectatori și totodată
ca sfătuitori și ca părtași (dacă veți vrea) la educația fiilor
noștri ai tuturora.

180 a Aceasta este ceea ce vroiam să vă împărtășim. De acum
încolo este rîndul vostru să vă dați părerea atît asupra
acestui fel de învățămînt — dacă vi se pare că merită
urmat sau nu —, cît și despre altele, în caz că aveți să ne
recomandați vreo învățătură sau vreun exercițiu folositor
unui bărbat tînăr; apoi să ne spuneți ce aveți de gînd cu
asocierea noastră.

NICIAS Eu unul socotesc lăudabilă intenția voastră,
Lysimachos și Melsias, ba chiar sînt gata să mă și asociez
cu voi, ceea ce cred că va face și Lahes.

b LAHES Da, Nicias, e adevărat ce crezi. Iar ceea ce spunea
adineauri Lysimachos despre tatăl său și despre cel al lui
Melesias mi se pare foarte bine spus, atît despre dînșii,

cît și despre noi, ca, de altfel, și despre toți cei care se ocupă de treburile politice, căci tuturor acestora li se cam întîmplă ceea ce spunea el: ajung să fie indiferenți și neglijenți față de copiii lor, ca și față de toată viața lor particulară.

În privința asta ai întru totul dreptate, Lysimachos, dar mă mir că ne poftești pe noi să te sfătuim despre edu-
carea celor tineri și nu-l chemi pe Socrate aici de față, c
mai întîi pentru că este din același dem[5] cu tine, apoi fiindcă își petrece timpul mereu acolo unde se întîmplă cîte ceva legat de ceea ce cauți tu — de învățăturile sau de exercițiile frumoase pentru cei tineri.

LYSIMACHOS Ce spui, Lahes? Să se fi preocupat Socrate acesta de asemenea lucruri?

LAHES Da, Lysimachos, chiar foarte mult.

NICIAS Aceasta m-aș afla și eu în măsură să ți-o spun, nu mai puțin decît Lahes, pentru că de curînd mi-a făcut
rost chiar mie de un profesor de muzică pentru fiul meu, d
și anume de Damon, elevul lui Agathocles, cel mai plăcut dintre oameni și, pe deasupra, vrednic să stea de vorbă cu niște băieți de vîrsta asta, nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei[6].

LYSIMACHOS Ei, Socrate și voi, Nicias și Lahes! Noi, cei de etatea mea, nu-i mai cunoaștem bine pe cei mai tineri, pentru că ne silește vîrsta să ne petrecem timpul mai mult în casă; dar dacă și tu, fiu al lui Sophroniscos[7], ai vreun sfat să-mi dai, mie care sînt din același dem cu
tine, atunci se cuvine să mi-l dai. Așa este și drept, pentru e
că ne ești prieten dinspre tată: părintele tău și cu mine am fost mereu tovarăși și prieteni, iar el s-a săvîrșit înainte de a fi avut vreo neînțelegere cu mine.

Mă bate un gînd și îmi aduc aminte de unele discuții dinainte ale tinereilor acestora: stînd de vorbă între ei acasă, ei pomenesc adesea numele lui Socrate și îl laudă grozav. Cu toate acestea nu i-am întrebat niciodată dacă acela despre care vorbesc este fiul lui Sophroniscos. Ei,
copii, spuneți-mi, acesta este Socrate, cel despre care 181 a
pomeniți într-una?

COPIII Întocmai, tată, acesta.

LYSIMACHOS Pe Hera, Socrate, este foarte bine că îi faci cinste tatălui tău, un om tare bun, mai ales că, astfel, tot ce îți aparține va fi și al nostru, iar toate ale noastre vor fi și ale tale.

LAHES Da, da, Lysimachos, nu lăsa omul acesta să-ți scape din mînă, căci l-am văzut eu însumi și în altă parte făcînd cinste nu numai părintelui său, ci și patriei sale. În retragerea de la Delion[8] el a făcut marșul de înapoiere
b alături de mine și îți spun eu că, dacă și alții ar fi avut voința să se poarte la fel, orașul ar fi rămas cu fruntea sus și n-ar fi suferit o asemenea prăbușire.

LYSIMACHOS Socrate, desigur că este frumos să primești laude din partea unor bărbați vrednici de crezare, mai ales cînd te laudă pentru asemenea lucruri. Să știi bine că eu, auzind acestea, mă bucur că ești atît de prețuit și te rog să mă numeri printre cei care-ți vor numai binele. Ar
c fi trebuit să vii mai de mult la noi și să ne socotești prietenii tăi, după toată dreptatea. Acum însă, de azi înainte, de vreme ce ne-am regăsit, nu fă altfel, ci vino lîngă noi și fă cunoștință și cu noi și cu cei mai tineri, ca să păstrați și prin voi prietenia noastră. Așa ai să faci și tu, iar noi la fel, și despre asta vom mai pomeni și altădată.

Dar despre cele de mai înainte ce spuneți? Cum vi se pare? Este sau nu folositoare învățătura asta a deprinderii luptei cu armele?

d SOCRATE Despre aceste lucruri, Lysimachos, eu am să încerc, dacă am să pot cumva, să-ți dau un sfat și apoi să îndeplinesc orice altă cerere de-a ta. Dar mi se pare cel mai drept ca eu, care sînt mai tînăr decît ei amîndoi, apoi și mai nepriceput, să ascult mai întîi spusele lor și să învăț de la ei, iar, dacă mai am ceva de adăugat pe lîngă cele ce au să le spună ei, abia atunci să trec la explicații ca să vă conving și pe tine și pe ei. Ei bine, Nicias, de ce nu ne vorbește unul dintre voi?

NICIAS Socrate, nimic nu ne împiedică. Mie mi se pare că este util pentru cei tineri să cunoască o asemenea învă-
e țătură[9], și anume din mai multe motive. Nu poate fi decît un lucru bun cînd tinerii nu-și mai petrec vremea cu cele

cu care le place să se distreze de obicei, de cîte ori au vreun răgaz; de aici nici trupul nu poate avea decît de cîştigat, căci nu este un exerciţiu mai slab sau care să presupună mai puţină osteneală decît altele, şi totodată este unul care, alături de călărie, este cît se poate de potrivit unui 182 a
om de condiţie liberă. Căci întrecerii adevărate în care sîntem şi noi luptători, precum şi formelor în care ne este ea statornicită, nu le fac faţă decît aceia care se instruiesc în mînuirea acestor instrumente de război. Apoi, învăţătura aceasta îi va fi oricui de folos şi în bătălia propriuzisă, ori de cîte ori va trebui să se bată în front alături de mulţi alţii; dar ea îi va fi de cel mai mare ajutor atunci cînd se vor destrăma şirurile şi va fi nevoie să se bată corp la corp, fie că se îndîrjeşte în urmărirea unora care se apă- b
ră, fie că se retrage apărîndu-se de un inamic care îi calcă pe urme. Un singur duşman, ba poate nici chiar mai mulţi, nu i-ar putea face nimic acelui care a deprins această ştiinţă şi care a căpătat astfel posibilitatea de a ieşi mereu în avantaj. O asemenea învăţătură poate aduce apoi cu sine şi dorinţa de a studia o alta, la fel de frumoasă: oricine a învăţat să lupte cu armele poate fi ispitit să înveţe arta învecinată a tacticii şi, apucîndu-se de ea plin de ambiţie, se poate avînta către tot ce ţine de strategie. Este de ase- c
menea limpede că, pornind de la această primă cunoaştere, toate învăţăturile şi deprinderile înrudite cu ea sînt frumoase şi că merită pe deplin să fie şi cunoscute şi practicate de către un bărbat.

Vom face apoi şi o altă adăugire, nu lipsită de însemnătate: această ştiinţă îl face pe om mai îndrăzneţ şi mai curajos la război decît este el din fire, şi nu în mică măsură. Să nu dispreţuim să spunem — chiar dacă îi pare cuiva un lucru mărunt — şi că ea îl face pe om să aibă o atitudine mai mîndră acolo unde se cade ca un bărbat să arate falnic d
şi astfel, prin ţinuta sa, el le va părea mai de temut chiar şi duşmanilor săi.

Prin urmare, Lysimachos, cum îţi spun, mie mi se pare că tinerii trebuie să înveţe aceste lucruri şi ţi-am arătat deja de ce aceasta este părerea mea. L-aş asculta însă cu plăcere şi pe Lahes, dacă mai are ceva de spus.

LAHES Despre orice învățătură ar fi vorba, Nicias, este foarte greu de spus că nu trebuie să ți-o însușești; s-ar zice că e bine să le știi pe toate. Așa că ar trebui învățată
e și aceasta despre mînuirea armelor, în caz că ea este o învățătură, așa cum susțin cei care o predau și cum o numește Nicias; dar dacă ea nu este o învățătură (și ne înșeală cei care ne-o promit), sau dacă se dovedește a fi una, dar dintre cele care nu merită atîta osteneală, ce rost mai are să o înveți? Vorbesc astfel avînd în vedere că, dacă era ceva de ea, acest lucru nu le-ar fi scăpat lacedemonienilor, pe care nu-i preocupă nimic altceva în viață decît să caute și să deprindă acele învățături sau exerciții care i-ar face să aibă superioritatea militară asupra celorlalți. Apoi, chiar
183 a dacă presupunem că lor le-a scăpat acest lucru, ei bine, desigur că el nu le-a scăpat acestor profesori care o predau faptul că, între greci, lacedemonienii sînt aceia care manifestă cel mai mare zel în astfel de chestiuni, și că acela care ar primi pentru ele onoruri de la dînșii ar putea face o avere considerabilă și pe lîngă alții, cum se și întîmplă cu oricare poet tragic care primește onoruri aici, la noi.
b De bună seamă, cel care socotește că face tragedii frumoase nu se pornește să colinde dînd reprezentații de jur împrejur prin alte orașe din afara Aticii, ci vine de-a dreptul încoace ca să dea un spectacol pentru cei de aici, așa cum se și cuvine.

Pe cei care mînuiesc armele, îi văd însă că socotesc Lacedemona drept un lăcaș sacru și de necălcat; fără să o atingă, fie și cu vîrful piciorului, ei o ocolesc pe de departe, dînd reprezentații pentru oricine altcineva, îndeosebi pentru aceia care, chiar și ei înșiși, ar fi de acord că în arta războiului le-o iau înainte foarte mulți.

c Apoi, Lysimachos, eu însumi am avut de a face chiar la treabă cu destui din aceștia și îi văd bine cum sînt. Îi putem judeca și după următorul fapt: dinadins, parcă, nici unul dintre cei care se ocupă cu mînuirea armelor n-a ajuns vreodată vestit la război, deși peste tot ajung renumiți tocmai aceia care se preocupă de fiecare lucru în parte; față de toți ceilalți se pare că ei au avut cel mai puțin noroc.

Pînă şi pe Stesileos acesta, pe care l-am urmărit împre- d
ună în mijlocul unui public atît de numeros, cu demonstra-
ţia lui şi cu vorbele cele mari pe care le spunea despre
sine — ei bine, eu unul am avut ocazia să-l văd mai bine,
cum dădea, fără voia lui, o reprezentaţie reală. Pe cînd co-
rabia[10] pe care era îmbarcat aborda o navă de transport,
a intrat şi el în luptă cu suliţa sa cu vîrf de coasă, o armă
tot atît de ieşită din comun, cît era şi el faţă de toţi ceilalţi.
Altele despre el nu face să vi le povestesc, ci doar cum a
ieşit cu născocirea lui cu coasa din vîrful lănciei. Tot lup- e
tîndu-se, arma i s-a prins cumva în frînghiile vasului duş-
man şi i s-a înfipt acolo; aşa că Stesileos tot trăgea de ea,
cu gînd să o desfacă, dar fără să fie în stare, în timp ce nava
cealaltă luneca în lungul corăbiei lui. Un timp, el alergă
prin navă ţinînd de suliţă, dar, cum vasul celălalt îl depă-
şea deja pe al lui şi începuse să-l smulgă şi pe el cu suliţă
cu tot, i-a dat drumul suliţei prin palmă, pînă cînd ajunse 184 a
să o ţină doar de vîrful cozii. Gestul lui a stîrnit rîsete şi
aplauze la cei de pe corabia de transport, apoi, cînd cineva
i-a azvîrlit la picioare pe punte o piatră, iar el i-a dat dru-
mul de tot suliţei, atunci nici cei de pe triremă n-au mai
fost în stare să-şi ţină rîsul, la văzul acelei suliţi-coase care
atîrna afară din nava de transport.

S-ar putea, totuşi, aşa cum spune Nicias, ca şi astfel de b
lucruri să aibă vreo valoare, dar faptele cu care m-am întîl-
nit eu sînt acestea şi nu altele. Prin urmare, aşa cum vă
spuneam încă de la început, ori este şi asta o ştiinţă, dar
de prea puţin folos, ori nu este una, ci din partea lor avem
de-a face doar cu pretenţii şi prefăcătorie; oricum, nu meri-
tă să te apuci să o înveţi. Eu cred, aşadar, că un fricos,
căpătînd impresia că o stăpîneşte, nu poate, prin îndrăz-
neala pe care o cîştigă, decît să-şi dezvăluie cu şi mai multă
limpezime firea sa adevărată. Cît despre un om curajos,
pîndit fiind într-una de lumea dimprejur, s-ar alege fie şi
pentru cea mai mică greşeală, numai cu bîrfeli, căci preten-
ţia de a stăpîni o astfel de ştiinţă este supusă invidiei. c
Pînă la urmă, dacă cineva nu se distinge în mod cu totul
deosebit faţă de vitejia altora, el nu are cum să scape de

batjocura celorlalţi, tocmai din cauza afirmaţiei sale că posedă această ştiinţă.

Cam asta este părerea mea, Lysimachos, despre zelul pentru această învăţătură, dar, aşa cum îţi spuneam la început, trebuie să nu-i dai drumul nici lui Socrate celui de faţă, ci să-l rogi să-ţi dea şi el sfatul său, după părerea pe care o are el asupra acestui subiect.

d LYSIMACHOS Eu unul chiar te rog, Socrate, căci am impresia că adunării noastre încă îi mai lipseşte un judecător. Dacă ei doi ar fi de acord, ar fi fost mai puţină nevoie de cineva cu rolul acesta; după cum vezi însă, Lahes i s-a pus lui Nicias exact dimpotrivă, astfel că ar fi bine să aflăm şi de la tine alături de care dintre ei îţi dai votul.

SOCRATE Cum adică, Lysimachos? Cum te vor îndemna cei mai mulţi dintre noi, aşa ai de gînd să faci?

LYSIMACHOS Ce altceva s-ar putea face, Socrate?

e SOCRATE Oare şi tu ai face la fel, Melesias? Dar dacă ar fi o consfătuire asupra exerciţiilor sportive ale fiului tău, oare tot de cei mai mulţi dintre noi ai asculta, sau de acela care s-ar întîmpla să fie educat şi antrenat de către un bun pedotrib?[11]

MELESIAS Pesemne că de acela, Socrate.

SOCRATE I-ai da mai multă ascultare lui decît nouă, care sîntem patru?

MELESIAS Probabil că da.

SOCRATE Pentru că, zic eu, o bună hotărîre se cade să fie luată după ştiinţă şi nu în funcţie de mulţimea celor care judecă, nu-i aşa?

MELESIAS Cum să nu?!

SOCRATE Aşadar şi acum trebuie mai întîi să examinăm
185 a dacă în ceea ce discutăm este vreunul dintre noi specialist
sau nu, iar dacă este cineva, fie şi unul singur, lui să-i dăm ascultare, iar pe ceilalţi să-i lăsăm în pace. Dacă însă nu e nimeni, se cuvine să căutăm pe altcineva. Oare vă închipuiţi că mic este riscul pe care vi-l luaţi acum şi tu şi cu Lysimachos? Este vorba tocmai despre bunul cel mai de preţ din toate cîte le aveţi, căci, după cum fiii voştri vor ajunge sau nu oameni de treabă, aşa îşi va găsi şi casa voastră rînduiala, adică după ceea ce va ieşi din ei înşişi.

MELESIAS Este adevărat ce spui.

SOCRATE Deci aici trebuie să procedăm cu multă prevedere.

MELESIAS Întocmai.

SOCRATE Prin urmare (ce spuneam mai înainte) cum ar b
trebui oare să ne îndrumăm cercetarea, dacă am vrea să vedem care dintre noi este specialist în exerciții atletice? Oare nu e acela care le-a învățat și le-a practicat cu profesori care se pricep bine la asta?

MELESIAS Eu unul așa cred.

SOCRATE Deci, în primul rînd, noi căutăm profesori, dar pentru ce anume?

MELESIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Poate că o să fie mai limpede astfel: nu mi se pare că am convenit de la început despre ce anume stăm și ne sfătuim, căutînd să aflăm care dintre noi este specia-
list, dat fiind că a avut parte pentru aceasta de profesori, c
și care nu.

NICIAS Dar oare nu discutăm, Socrate, despre mînuirea armelor — dacă cei tineri trebuie să o învețe sau nu?

SOCRATE Întocmai, Nicias. Dar cînd se ia în discuție un medicament pentru ochi — dacă trebuie sau nu să întrebuințezi o alifie — crezi că discuția se desfășoară cumva despre medicament, sau despre ochi?

NICIAS Despre ochi.

SOCRATE Iar atunci cînd cineva se întreabă dacă trebuie d
să-i pună sau nu calului o zăbală, și cînd anume, el are în gînd calul și nu zăbala, nu-i așa?

NICIAS Adevărat.

SOCRATE Deci, într-un cuvînt, cînd cineva întreprinde o cercetare cu un scop dat, sfatul se ține asupra acestuia și nu asupra vreunui obiect cercetat în al doilea rînd, în virtutea acestui scop.

NICIAS Neapărat că așa este.

SOCRATE Astfel că și în privința sfătuitorului ales trebuie să vedem dacă este într-adevăr specialist în examinarea problemei care reprezintă scopul către care tindem.

NICIAS Desigur.

e SOCRATE Așadar acum susținem că sîntem în căutarea
unei anumite învățături care privește sufletul celor tineri,
nu?

NICIAS Da.

SOCRATE Rămîne deci de examinat care dintre noi, fiind
un specialist în îngrijirea sufletelor este și capabil să ducă
la bun sfîrșit acest tratament, ca unul care a avut buni
profesori pentru asta.

LAHES Cum așa, Socrate? N-ai văzut încă oameni care
să fi ajuns buni specialiști în unele domenii *fără* decît *cu*
profesori?

SOCRATE Bineînțeles, Lahes, dar desigur că nu le-ai da
crezare dacă ar susține că sînt buni meșteșugari fără să
fie în stare să-ți arate, ca rezultat al artei lor, măcar o ope-
186 a ră bine alcătuită, dacă nu mai multe.

LAHES Asta da, este adevărat.

SOCRATE Ei bine, Lahes și Nicias, de vreme ce Lysimachos
și Melesias ne-au chemat să ne afle sfatul asupra educației
fiilor lor, în dorința ca aceștia să ajungă cît mai desăvîrșiți,
sîntem datori să le arătăm (dacă așa susținem) care au fost
acei maeștri — ei înșiși oameni de bine și educatori ai sufle-
b telor multor altor tineri — care s-au ocupat și de educația
noastră; iar în caz că vreunul dintre noi afirmă că n-a avut
nici un profesor, el va putea, fără îndoială, să ne vorbească
despre oarecari realizări de ale sale și să ne arate care sînt
atenienii sau străinii, sclavii sau oamenii liberi care, fără
putință de tăgadă, au ajuns, datorită lui, oameni de
bine.

Dacă însă nu ne stă la îndemînă nimic dintre acestea,
avem datoria să-i îndemnăm să-și caute alți profesori și
să nu riscăm ca, stricîndu-i pe fiii unor bărbați care ne sînt
prieteni, să cadă asupra noastră, din partea celor mai apro-
piați, cele mai grele învinovățiri.

c Cît despre mine, Lysimachos și Melesias, eu sînt primul
care să mărturisesc că n-am avut pentru așa ceva nici un
profesor. Și totuși, încă din tinerețe, doream foarte mult
aceasta, dar sofiștilor[12], singurii care îmi proclamau că
sînt în stare să mă facă om cu adevărat, nu am de unde să
le plătesc asemenea onorarii, iar singur nici acum nu sînt

capabil să descopăr această artă. Nu m-ar mira însă ca Nicias sau Lahes să o fi aflat sau să o fi învățat, dat fiind că, avînd mai multă avere decît mine, și-au putut permite să învețe de la alții, și pe urmă sînt și mai vîrstnici, astfel că au avut timp să o descopere pînă acum. Mie mi se pare că ei sînt capabili să facă educația unui om: altfel, fără să d
aibă încredințarea că se pricep îndeajuns, nu și-ar fi dezvăluit fără teamă părerea despre preocupările folositoare unui tînăr. În rest, eu unul am destulă încredere în ei, dar m-am cam mirat că nu sînt de acord unul cu altul.

Așa că, Lysimachos, la rîndul meu, te rog și eu un lucru: exact cum Lahes te îndemna adineauri să nu-mi dai drumul, ci să mă tot întrebi, te sfătuiesc și eu acum să nu-i lași pe Lahes și pe Nicias, ci să-i întrebi spunîndu-le:

„Socrate afirmă că nu se pricepe în această privință și că nu el este cel potrivit să judece care dintre voi spune adevărul, pentru că nici n-a făcut vreo descoperire, nici n-a fost elevul nimănui pentru așa ceva. Să ne spuneți, însă, fiecare, Lahes și Nicias, care este acea persoană extrem de pricepută în creșterea celor tineri pe care ați frecventat-o? Ați deprins poate cunoștințele voastre de la cineva, sau ați făcut voi înșivă descoperirea? Dacă ați 187 a
fost cumva elevii cuiva, cine v-a fost dascăl, fiecăruia dintre voi și care au fost ceilalți colegi ai voștri, ca, dacă voi, din cauza treburilor cetății, nu aveți răgaz, să ne ducem la aceia și să-i convingem — cu daruri, cu amabilități, sau prin ambele mijloace — să ne ia și nouă, tuturora, copiii în grijă, ca acestora să nu le fie rușine față de strămoșii lor că au ajuns niște neisprăviți. Dacă însă voi înșivă ați reușit să descoperiți această artă, puneți-ne în față exemplul unora care, prin grija voastră, din niște neisprăviți, să fi ajuns oameni buni și de ispravă. Căci, dacă abia acum veți începe să vă ocupați de educație, ați face bine să aveți b
în vedere că nu vă luați riscul acesta față de un carian[13] oarecare, ci față de fiii voștri și față de copiii prietenilor voștri; așa că vedeți să nu pățiți cu adevărat ce spune proverbul și să vă începeți olăritul cu un chiup[14]. Spuneți deci, care susțineți că este, dintre acestea toate, situația care vi se potrivește".

Acestea să le afli de la dînşii, Lysimachos, şi să nu le dai drumul din mînă.

LYSIMACHOS Dragi prieteni, eu cred că Socrate are drepta-
c te; dacă însă este şi pe voia voastră să vă lăsați întrebați şi să dați răspunsuri despre asemenea lucruri, rămîne să vedeți singuri. Oricum, este limpede că lui Melesias şi mie ne-ar face mare plăcere dacă ați vrea să răspundeți pe larg la toate cîte le întreabă Socrate. De fapt de aici am şi pornit la început cu vorba, spunîndu-vă că v-am chemat la sfat tocmai pe voi pentru că bănuim că v-ați preocupat de asemenea lucruri, între altele şi pentru că fiii voştri sînt,
d ca şi ai noştri, de vîrsta învățăturii. Prin urmare, dacă nu aveți nimic împotrivă, stați de vorbă și întreprindeți-vă cercetarea împreună cu Socrate, schimbînd între voi întrebări și răspunsuri, dat fiind că el a avut dreptate cînd spunea că, în fapt, noi stăm acum la sfat asupra celui mai de seamă bun al nostru. Vedeți dar dacă aşa vi se pare că trebuie să faceți.

NICIAS M-am convins acum pe deplin, Lysimachos, că îl cunoşti pe Socrate numai dinspre partea tatălui său, iar cu el însuşi n-ai avut de-a face decît cînd era copil, dacă v-ați întîlnit cumva pe cînd îşi însoțea părintele pe la
e alții din dem[15], la templu sau la vreo altă adunare a concetățenilor voştri. Fără îndoială însă că nu te-ai mai întîlnit cu el după ce a mai înaintat în vîrstă.

LYSIMACHOS De ce anume, Nicias?

NICIAS Nu ştii, mi se pare, că acela care, prin părerile şi, parcă, prin neamul său[16], se află aproape de Socrate şi stă adesea cu el de vorbă, este nevoit — chiar dacă mai
188 a înainte începe să discute despre altceva — să nu se oprească pînă nu ajunge, purtat de către şirul gîndirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuşi, cum trăieşte acum şi care a fost existența sa trecută; iar atunci cînd a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa pînă nu va fi cercetat bine şi frumos absolut totul.

Eu unul sînt un obişnuit de-al lui şi ştiu că nu se poate să te fereşti să treci prin toate acestea şi mai ştiu bine şi că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă şi nu cred că este nici un rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie

că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor,
acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăză- b
tor în restul vieții sale, cu condiția să vrea să trăiască după
spusa lui Solon, adică să accepte să învețe cîte zile va avea,
fără să creadă că înțelegerea vine și singură cu vîrsta. Prin
urmare nu-mi este nici lucru străin, nici venin să fiu pus la
încercare de către Socrate, ba știam eu de mult că, față
în față cu el, vom discuta nu atît despre cei tineri, cît despre
noi înșine. Cum spun, deci, eu n-am nimic împotrivă să
stăm de vorbă cu Socrate așa cum vrea el. Vezi însă și ce
crede Lahes despre asta. c

LAHES Ceea ce cred eu despre discuții, Nicias, este simplu;
sau, dacă vrei, este nu simplu, ci dublu. Astfel, unii ar
putea crede ba că sînt un iubitor de discuții, ba că le sînt
dușman. De cîte ori aud pe cîte cineva discutînd despre
virtute sau despre orice fel de formă a înțelepciunii, dar
ca un bărbat adevărat și demn de vorbele pe care le spune,
mă bucur peste fire și cad în admirația vorbitorului și a
spuselor lui, în fața potrivirii și a armoniei dintre amîndouă. d
Într-un cuvînt, eu cred că nu este un adevărat om al
Muzelor decît acela capabil să alcătuiască cea mai desă-
vîrșită armonie nu atît la liră sau la alte instrumente,
cît în viața reală: să-și pună de acord purtarea cu vorbele
sale, și aceasta cu simplitate, în modul dorian[17], adică în
acea armonie care, zic eu, este singura cu adevărat elenică
și nu în modul ionic, nici în cel frigian sau lidian. Graiul
unui asemenea om mă bucură și mă face să-i par oricui
un iubitor de discuții, într-atît sînt de simțitor la ceea ce e
se spune. Cel care se poartă însă dimpotrivă, cu cît lui i
se pare că vorbește mai bine, cu atît mă amărăște mai tare
și mă face să par un dușman al discuțiilor.

Cu spusele lui Socrate n-am avut încă de a face, dar fap-
tele, pe cît cred, i le-am pus deja la încercare și acolo l-am
găsit demn de cele mai frumoase laude și de toată sinceri- 189 a
tatea. Dacă însă are și această calitate, stau cu el la sfat
și mă supun cu plăcere întrebărilor lui, fără să mă supere
dacă învăț ceva; iar vorba lui Solon o accept, însă cu un
adaos: înaintînd către bătrînețe vreau să învăț cît mai
multe, dar numai de la oameni de bine. Să mi se acorde

atîta lucru, ca maestrul însuşi să fie om integru, pentru ca să nu par cumva greoi la învăţătură doar din cauza învăţatului fără plăcere. Altminteri, nu mă interesează
b dacă profesorul este mai tînăr, dacă e încă fără renume sau ceva de felul acesta. Iară ţie, Socrate, îţi spun de-a dreptul eu însumi să mă înveţi şi să mă cercetezi cum ai să vrei, nu însă fără să şi înveţi de la mine cele pe care le ştiu eu. Aceasta este atitudinea mea faţă de tine din ziua în care, trecînd laolaltă prin aceleaşi pericole, ai dovedit că ai curaj aşa cum se cuvine să o facă numai cel pornit să o dovedească după dreptate. Spune, deci, ce-ţi place, fără să iei de-
c loc seama la diferenţa de vîrstă dintre noi.

SOCRATE Pe cît se pare, nu asupra voastră am putea arunca vina că nu sîntem gata să întreprindem consfătuirea şi cercetarea noastră în comun.

LYSIMACHOS Dar acesta este şi interesul nostru, Socrate, căci te consider ca pe unul dintre noi. Ia deci şi vezi în locul meu ce trebuie să aflăm de la dînşii în folosul celor tineri. Stai tu cu ei la sfat, căci eu, cu vîrsta, am început să mai şi uit destule dintre cele pe care aveam de gînd să le întreb; ba, nici cele pe care le aud — să mai fi fost şi
d alte vorbe la mijloc — nu mi le mai amintesc prea bine. Aşa că, voi vorbiţi şi descurcaţi-vă între voi singuri asupra celor pe care vi le-am înfăţişat; eu unul am să vă ascult şi după aceea, cu Melesias împreună, am să înfăptuiesc ce o să vi se pară cel mai bine.

SOCRATE Ei bine, Lahes şi Nicias, trebuie să le dăm ascultare lui Lysimachos şi lui Melesias. Iar cele pe care începusem să le cercetăm mai adineauri — cine au fost dascălii care ne-au îndrumat în această privinţă sau pe cine am izbutit chiar noi să-l facem mai desăvîrşit — poate că nu ar fi rău pentru noi să cercetăm şi asemenea ches-
e tiuni. Cred totuşi că tot într-acolo duce, ba poate chiar că ia lucrurile mai de la început şi o cercetare ca următoarea:

Dacă se întîmplă să ştim ceva anume despre un obiect dat care, prin existenţa sa îl face mai bun pe acela la care se află, şi dacă, în plus, mai sîntem şi în stare să-l aducem la îndemîna acelui om, este evident că ştiinţa noastră cuprinde tocmai obiectul asupra căruia ni se cere să opi-

năm cum ar putea cineva să-l dobîndească mai uşor şi mai repede.

Poate că nu înțelegeți ce spun, dar mă veți pricepe mai uşor astfel:

Dacă se întîmplă să ştim că existența văzului face ca 190 a
ochii în care el subzistă să fie mai desăvîrşiți, și, în plus, mai sîntem şi în stare să-l oferim privirii cuiva, este evident că ştim ce anume este văzul despre care ni se cere părerea, cum ar putea cineva să-l dobîndească mai uşor şi mai repede; dat fiind că, dacă n-am şti nici măcar acest lucru — ce este văzul sau auzul — cu greu am mai putea ajunge sfătuitori vrednici de încredere şi doctori de ochi sau de
urechi, în stare să spunem cum şi-ar putea cineva dobîndi b
auzul sau văzul.

LAHES Este adevărat ce spui, Socrate.

SOCRATE Aşadar, Lahes, în clipa de față ei amîndoi ne cheamă să-i sfătuim în ce fel o anumită virtute ar putea, prin prezența ei, să desăvîrşească în bine sufletele fiilor lor, nu-i așa?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Dar, oare, nu trebuie, în acest caz, să ştim bine ce este virtutea? Dacă ar fi cumva să nu ştim deloc ce este ea, am mai putea noi să-i dăm cuiva sfaturi cum ar fi cel mai potrivit să o dobîndească?

LAHES Eu cred, Socrate, că n-am avea cum. c

SOCRATE Prin urmare, Lahes, noi susținem că ştim ce este aceasta?

LAHES Da, aşa susținem.

SOCRATE Aşadar, dacă ştim un lucru, putem spune, desigur, şi ce este el anume.

LAHES Cum să nu?!

SOCRATE Totuşi, bunul meu prieten, să nu ne îndrumăm cercetarea de-a dreptul asupra virtuții în întregul ei — poate că efortul acesta ar fi prea mare —, ci să vedem mai întîi dacă stăm îndeajuns de bine cu ideile noastre asupra unei
singure părți a ei. S-ar părea că cercetarea noastră va fi d
astfel mai uşoară.

LAHES Da, Socrate, să facem cum vrei tu.

SOCRATE Care dintre părţile virtuţii să fie cea pe care o vom prefera? Fără îndoială, aceea către care ţinteşte învăţătura armelor, nu-i aşa? Deci, după opinia celor mai mulţi, către curaj, aşa este?

LAHES Chiar aşa mi se pare şi mie.

SOCRATE Aşadar, Lahes, să încercăm mai întîi să expu-
e nem ce este curajul. Vom cerceta apoi şi în ce fel îl pot dobîndi cei tineri, în măsura în care acest lucru se poate face prin oarecari exerciţii sau învăţăminte. Încearcă dar, cum spun, să enunţi ce este curajul.

LAHES Pe Zeus, Socrate, nu e greu de spus: dacă cineva are voinţa să rămînă în rînduri şi să-i respingă pe duşmani fără să o ia la fugă, să ştii bine că este un om curajos.

SOCRATE Ai dreptate, Lahes, dar poate că vina este a mea şi, din cauza întrebării mele nelămurite, mi-ai răspuns la altceva decît aveam eu în gînd cînd te-am întrebat.

LAHES Ce vrei să spui, Socrate?

191 a SOCRATE Ţi-o voi spune îndată, numai să fiu în stare. Curajos este într-un fel şi cel despre care vorbeşti tu — cel care rămîne în rînduri şi înfruntă duşmanul.

LAHES Eu unul aşa susţin.

SOCRATE Şi eu, bineînţeles. Dar ce este cu acela care se bate cu duşmanul retrăgîndu-se şi nu aşteptîndu-l ca să-l înfrunte?

LAHES Cum vine asta, retrăgîndu-se?

SOCRATE Aşa cum se spune şi despre sciţi că luptă la fel de bine în urmărire ca şi în retragere şi, cum spune Homer întru lauda cailor lui Aeneas, ei ştiu

b *Iuţi într-acolo şi-ncoace s-alunge şi să se ferească* [18].

Apoi l-a mai lăudat pentru aceasta şi pe Aeneas însuşi, numindu-l, pentru ştiinţa sa de a se refugia, „măiastru la fugă".

LAHES Pe drept cuvînt, Socrate, căci el vorbea despre lupta de care, iar tu despre călăreţii sciţi. Într-adevăr, călărimea acelora aşa se luptă, dar pedestrimea cea grea a elenilor face cum spun eu.

SOCRATE Afară, poate, Lahes, de aceea a lacedemonieni-
c lor. Se spune că la Plateea lacedemonienii, după ce au ajuns

în fața scutașilor perși, au hotărît să nu stea să-i înfrunte de pe loc, ci au luat-o la fugă: cînd însă rîndurile perșilor s-au destrămat, ei s-au întors la luptă ca niște călăreți și așa se face că au cîștigat în acea luptă victoria.

LAHES Este adevărat ce spui.

SOCRATE Cum îți spuneam mai înainte, este vina mea că nu mi-ai răspuns bine, pentru că eu sînt cel care n-am
pus bine întrebarea. Eu vroiam să te întreb nu numai d
despre cei care își arată curajul ca hopliți, ci și despre călăreți, ca și despre orice alt stil de a lupta; apoi, nu numai despre cei curajoși la război, ci și despre cei care înfruntă primejdiile mării, despre cei tari în fața bolii, față de sărăcie, sau chiar și în mijlocul evenimentelor politice; în plus, nu numai despre cei care sînt curajoși în nenorociri și temeri, ci și despre cei capabili să lupte cu poftele și plăcerile,
fie ținîndu-le piept, fie dîndu-se de o parte, căci, Lahes, e
sînt și în asemenea cazuri unii care arată că au curaj.

LAHES Da, Socrate, ba chiar din plin.

SOCRATE Așadar, toți aceștia sînt oameni de curaj, numai că unii o arată împotriva plăcerilor, alții în nenorociri, unii față de dorințe, alții între temeri; iar alții, zic eu, dau dovadă de lașitate în tot aceleași prilejuri.

LAHES Întocmai.

SOCRATE Eu încercam să aflu ce este de fapt fiecare dintre acestea două. Prin urmare, încearcă din nou să ne spui ce este curajul, ca o fire unică sub toate aceste înfățișări diferite. Sau încă nu înțelegi de tot ce spun?

LAHES Nu chiar de tot.

SOCRATE Iată ce vreau să spun: să zicem că te întrebam 192 a
ce este viteza; pe aceasta o găsim și în alergare și în cîntatul la cithară, și în vorbire și la învățat și în multe altele, astfel că în puterea noastră se află oarecum același lucru vrednic de luare aminte, atît în mișcarea mîinilor, cît și în cea a picioarelor, a gurii, a glasului sau a minții. Oare nu susții și tu același lucru?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Deci, dacă m-ar întreba cineva: „Socrate, ce înțelegi prin lucrul pe care, în toate acestea, îl denumim ‚viteză'?", i-aș răspunde că eu unul numesc viteză (în vor-

b bire, în alergare, ca și în toate celelalte) capacitatea de a îndeplini cît mai multe într-un timp cît mai scurt.

LAHES Şi ai avea dreptate.

SOCRATE Încearcă deci şi tu, Lahes, să explici astfel curajul: ce fel de capacitate — aceeaşi față de plăcere, de durere ca şi de toate cele în care am zis adineauri că se manifestă — primeşte în consecință numele de „curaj".

LAHES Mie mi se pare că este o anumită dîrzenie a sufle-
c tului, dacă trebuie să explic ce au acestea toate comun prin firea lor.

SOCRATE Sigur că trebuie, ca să putem răspunde la întrebarea pe care ne-am pus-o. Eu am totuşi impresia următoare: nu cred că eşti de părere că orice fel de dîrzenie este totuna cu curajul. Iată şi dovada: sînt aproape sigur, Lahes, că numeri curajul printre cele mai frumoase lucruri.

LAHES Să ştii bine că printre cele mai frumoase.

SOCRATE Prin urmare dîrzenia condusă de chibzuință este cea bună şi frumoasă, aşa e?

LAHES Întocmai.

d SOCRATE Dar cea fără chibzuință? Nu este ea, dimpotrivă, dăunătoare și stricătoare?

LAHES Da.

SOCRATE Şi ai să spui cumva că este frumos un lucru dăunător şi stricător?

LAHES Sigur că n-ar fi drept, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, n-ai să încuviințezi că o asemenea dîrzenie este totuna cu curajul, de vreme ce ea nu este frumoasă, iar curajul este un lucru frumos.

LAHES Este adevărat.

SOCRATE Deci, după spusele tale, „curaj" ar reprezenta o anumită dîrzenie însoțită de chibzuință.

LAHES Aşa se pare.

e SOCRATE Să vedem acum, chibzuință față de ce? Poate față de orice lucruri, mari şi mici? De pildă, dacă cineva are dîrzenia să cheltuiască în mod chibzuit niște bani, ştiind că după cheltuieli va avea un cîștig și mai mare, l-ai numi şi pe acesta curajos?

LAHES Ei nu, pe Zeus!

SOCRATE Dar ce spui dacă un medic oarecare nu se înduplecă şi rezistă dîrz atunci cînd fiul său, sau altcineva, ţintuit la pat de o pneumonie, cere să i se dea să bea şi să mănînce? 193 a

LAHES Nu, nici asta, desigur.

SOCRATE Dar cînd un bărbat se arată dîrz şi hotărît să lupte, după o socoteală chibzuită, ştiind bine că lui îi vor veni şi alţii în ajutor, că se va bate cu adversari mai puţini şi mai slabi decît cei care sînt cu el împreună, ba că are chiar şi avantajul terenului? Ai afirma cumva că este curajos şi acela care luptă cu dîrzenie după ce s-a pregătit chibzuind astfel, sau acela care are tăria să stea pe loc şi să primească lupta în tabăra adversă?

LAHES Eu cred că aş spune-o despre cel din tabăra ad- b
versă, Socrate!

SOCRATE Dar îndrăzneala lui este mai puţin chibzuită decît a celuilalt.

LAHES Este adevărat.

SOCRATE Şi n-ai să spui cumva că un om iscusit la călărie, care se bate dîrz într-o luptă de cavalerie, este mai puţin curajos decît cel fără ştiinţa călăriei?

LAHES Eu unul aşa cred.

SOCRATE La fel şi despre cel care se bate cu dîrzenie cunoscînd bine fie aruncatul cu praştia[19], fie trasul cu arcul, fie vreo altă tehnică de a lupta?

LAHES Întocmai. c

SOCRATE Şi ai să spui că sînt mai curajoşi toţi cîţi au tăria să coboare de bună voie şi să se cufunde într-o fîntînă, fără să se priceapă, decît cei care se pricep la asta?

LAHES Ei bine, eu aşa judec.

SOCRATE Totuşi, Lahes, aceşti oameni parcă intră în pericol şi îl înfruntă cu mai puţină chibzuinţă decît aceia care îndeplinesc acest lucru cu o oarecare tehnică.

LAHES Aşa pare să fie.

SOCRATE Dar nu ni s-a părut nouă mai înainte că şi d
îndrăzneala şi îndîrjirea fără de chibzuinţă sînt urîte şi dăunătoare?

LAHES Întocmai.

SOCRATE Pe cînd, despre curaj eram de acord că e un lucru frumos.

LAHES Da, eram de acord.

SOCRATE Acum însă, afirmăm iarăşi că lucrul acela urît care este îndîrjirea fără chibzuinţă poate fi considerat curaj.

LAHES Se pare că da.

SOCRATE Şi crezi cumva că este drept ceea ce am spus?

LAHES Pe Zeus, Socrate, nu cred.

e SOCRATE Prin urmare, cum spuneai, Lahes, nici tu, nici eu nu sîntem alcătuiţi în modul dorian: faptele noastre nu ne sînt în armonie cu vorbele. După fapte, pe cît se pare, s-ar putea susţine că nu sîntem lipsiţi de curaj, dar după vorbe, cum văd eu, n-ar prea putea să o facă nimeni, dacă ar asista la discuţia noastră.

LAHES Acesta este adevărul curat.

SOCRATE Şi atunci? Crezi cumva că ne stă frumos să ne purtăm astfel?

LAHES În nici un caz.

SOCRATE Vrei dar să ne supunem cît de cît recomandării pe care am făcut-o?

LAHES De ce 'cît de cît' şi care recomandare?

194 a SOCRATE Recomandarea care ne îndeamnă să rezistăm cu dîrzenie. Deci, dacă vrei, să ne îndîrjim şi noi şi să rezistăm în cercetarea noastră, ca nu cumva să-şi bată joc de noi Curajul însuşi, că nu ne arătăm destul de curajoşi în căutarea lui — de vreme ce o asemenea dîrzenie poate adeseori să fie un semn de curaj.

LAHES Eu unul, Socrate, sînt gata să nu dau bir cu fugiţii, deşi nu prea sînt obişnuit cu asemenea discuţii; m-a cuprins însă un fel de ciudă pe cele spuse mai înainte
b şi m-am mîniat de-a binelea că sînt aşa de puţin în stare să pun în cuvinte ceea ce gîndesc. Căci mie unuia mi se pare totuşi că am în minte ce este curajul, dar nu ştiu pe unde mi-a fugit mai adineauri, de n-am putut să-l prind în vorbe şi să spun ce este.

SOCRATE Dar, dragul meu, nu se cuvine ca un bun vînător să-şi urmeze bătaia şi să nu se lase?

LAHES În tot cazul.

SOCRATE Vrei deci să-l invităm şi pe Nicias la vînătoare, poate cine ştie, se va descurca mai bine decît noi?

LAHES Vreau, cum să nu?!

SOCRATE Hai dar, Nicias, dacă ai vreo putere, vino în ajutorul prietenilor care au dat de greu şi s-au încurcat în cercetarea lor. Căci vezi că noi unii ne-am încurcat; dezleagă-ne din încurcătura noastră, spunîndu-ne ce crezi că este curajul şi întăreşte astfel singur în cuvinte ceea ce gîndeşti.

NICIAS De mult mi se pare, Socrate, că nu definiţi bine curajul. Anume, nu vă folosiţi de un lucru pe care l-am auzit mai de mult excelent exprimat de către tine.

SOCRATE Ce fel de lucru, Nicias?

NICIAS Te-am auzit adesea spunînd că fiecare dintre noi este bun în lucrurile pentru care are iscusinţă, iar că acolo unde aceasta îi lipseşte este rău şi prost.

SOCRATE Ce spui tu, Nicias, este, pe Zeus, adevărat.

NICIAS Prin urmare, dacă omul curajos este şi bun, e limpede că el este şi iscusit.

SOCRATE Ai auzit, Lahes?

LAHES Ei da, dar nu prea pricep ce spune.

SOCRATE Ba mie mi se pare că da, şi cred că dînsul defineşte curajul ca pe un fel de cunoaştere înţeleaptă.

LAHES Ce fel de cunoaştere înţeleaptă, Socrate?

SOCRATE Nu-l întrebi cumva pe el?

LAHES Ba da.

SOCRATE Hai, spune-i, Nicias, ce fel de cunoaştere este curajul, după opinia ta; nu este, desigur, arta flautului!

NICIAS Deloc.

SOCRATE Nici a citharei!

NICIAS Nu, desigur.

SOCRATE Dar, atunci, ce fel de ştiinţă, sau a cui?

LAHES Foarte bine îl întrebi, Socrate, şi, chiar, să ne spună care zice el că este!

NICIAS Eu unul, Lahes, o numesc ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare, atît la război, cît şi în orice altă privinţă.

LAHES Ce lucruri fără noimă spune, Socrate!

SOCRATE La ce te referi, Lahes, cînd spui asta?

LAHES La ce? Oricum, înţelepciunea este una şi curajul alta.

SOCRATE Nicias nu este de părerea asta.

LAHES Nu este, pe Zeus, şi tocmai de asta bate cîmpii!

SOCRATE Atunci să-l lămurim, dar să nu-l insultăm.

NICIAS Nu, Socrate, mie mi se pare că Lahes ar dori să fac şi eu pînă la urmă impresia pe care a făcut-o el mai înainte, anume că spun lucruri fără rost.

b LAHES Întocmai, Nicias, şi am să încerc să fac să şi reiasă asta. Ce spui tu sînt nimicuri. Uite, la boală, de pildă, nu medicii sînt cei care cunosc pericolele? Sau crezi cumva că le cunosc cei curajoşi? Ori poate pe medici îi numeşti curajoşi?

NICIAS În nici un caz.

LAHES Nici pe agricultori, presupun, deşi la pericolele care privesc cultura cîmpului ei sînt cei care se pricep. La fel şi cu toţi ceilalţi meşteşugari: în meseriile lor ei cunosc
c atît pericolele cît şi semnele încurajatoare, dar, pentru asta, nu sînt cu nimic mai mult cei curajoşi prin excelenţă.

SOCRATE Ei, Nicias, cum ţi se pare ce spune Lahes? S-ar zice că este un argument.

NICIAS Şi este unul, dar nu un argument real.

SOCRATE Cum aşa?

NICIAS El crede că medicii cunosc despre bolnavi mai multe decît cele strict privitoare la sănătate şi la boală. Dar, în fapt, ei nu ştiu decît asta; dacă însă pentru cineva sănătatea este mai periculoasă decît boala, crezi cumva, Lahes, că medicii sînt aceia care o ştiu? Ori poate nu crezi că pentru mulţi este mai bine să nu se mai scoale după
d boală? Asta să-mi spui: susţii că a trăi este mai bine pentru toţi, dar că nu multora le-ar fi mai bună moartea?

LAHES Da, eu unul aşa cred.

NICIAS Dar cei pentru care este mai de folos să fi murit crezi că au a se teme de aceleaşi lucruri ca şi cei pentru care este preferabil să trăiască?

LAHES Nu, desigur.

NICIAS Şi cunoaşterea lucrului acestuia o dai în seama medicilor, sau în a vreunui alt meşteşugar şi nu în a celui

care cunoaşte bine atît pericolele cît şi semnele încurajatoare — a aceluia pe care eu îl numesc ‚cel curajos'?

SOCRATE Pricepi bine, Lahes, ce vrea să spună?

LAHES Bineînţeles: îi numeşte ‚curajoşi' pe prezicători. e
Cine altul are să ştie pentru cine este mai bine să trăiască decît să fi murit? Dar ia spune, Nicias, despre tine socoteşti cumva că eşti un prezicător, sau că nu eşti nici prezicător, nici curajos?

NICIAS De ce asta? Socoteşti poate că prezicătorul este cel căruia îi revine cunoaşterea pericolelor şi a semnelor încurajatoare?

LAHES Sigur că da! Păi, cui altcuiva?

NICIAS Mult mai degrabă celui despre care vorbesc eu, prea bunul meu prieten, pentru că un prezicător trebuie să cunoască doar semnele evenimentelor viitoare — dacă *va avea* cineva *parte* de moarte, de boală sau de pierderea averii, de victorie sau de înfrîngere, fie la război, fie în vreo 196 a
altă întrecere. Dar de ce *este mai bine* să aibă sau să nu aibă cineva parte, cum de i s-ar cuveni mai mult prezicătorului să decidă decît oricui altcuiva?

LAHES Nu, Socrate, eu nu pricep ce tot vrea să spună. El nu arată deloc cui îi acordă titlul de „om curajos", nici prezicătorului, nici medicului, nici nimănui, decît dacă n-o fi vorbind de vreun zeu. Mi se pare, deci, că Nicias nu vrea să recunoască cinstit că nu vorbeşte serios, ci se răsuceşte b
de colo pînă colo ca să-şi ascundă încurcătura. Dar şi noi doi — tu şi cu mine, zic — puteam foarte bine adineauri să ne răsucim aşa, dacă ţineam să nu lăsăm impresia că ne contrazicem singuri. Dacă ar fi fost să ne aflăm cu disputa noastră într-un tribunal, ei bine, atunci ar mai fi avut vreun rost să ne purtăm astfel; acum însă, şi într-o asemenea societate, de ce ar mai căuta cineva să-şi facă, din fraze zadarnice, podoabă?

SOCRATE Şi mie mi se pare, Lahes, că n-ar avea nici un c
rost. Dar să vedem dacă nu cumva Nicias este încredinţat că aduce un argument valabil şi că nu vorbeşte de dragul vorbelor. Să aflăm mai lămurit de la el care-i este gîndul şi, dacă o să ni se pară că argumentul lui rezistă, îi vom da dreptate, iar de nu, îl vom lămuri noi pe el.

LAHES Tu, Socrate, dacă vrei să mai afli ceva, fă-o; eu însă parcă aş fi destul de lămurit.

SOCRATE Eu unul nu văd nici o piedică. Am să fac deci cercetarea în comun, atît pentru mine, cît şi pentru tine.

LAHES Perfect.

SOCRATE Spune-mi dar, Nicias, sau mai degrabă spune-ne, căci Lahes şi cu mine împărtăşim acelaşi punct de vedere: susţii cumva că se numeşte curaj ştiinţa pericolelor şi a
d semnelor încurajatoare?

NICIAS Desigur.

SOCRATE Dar că nu toată lumea ştie acest lucru, de vreme ce nici medicul, nici prezicătorul nu au cum să-l afle şi cum să ajungă curajoşi, fără să fi intrat mai întîi în posesia acestei ştiinţe. Nu aşa ziceai?

NICIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Atunci într-adevăr, vorba proverbului, „nu-i tot porcul ştiutor"[20] şi n-are cum să ajungă curajos.

NICIAS Mie mi se pare că nu.

e SOCRATE Prin urmare, Nicias, este limpede că nu crezi nici despre scroafa de la Crommyon[21] că a fost curajoasă. Nu spun asta în glumă, ci, după părerea mea, cel care face o asemenea afirmaţie este silit fie să admită că nici un animal nu are curaj, fie să cadă de acord că un animal oarecare poate fi atît de înţelept, încît — leu, panteră sau mistreţ — să aibă ştiinţă de ceea ce prea puţini oameni cunosc, tocmai din cauza dificultăţii de a pricepe; ba, acela care defineşte curajul aşa cum o faci tu este nevoit să admită şi că leul şi cerbul, taurul şi maimuţa sînt la fel de înzestraţi să fie curajoşi.

197 a LAHES Pe zei, că bine zici, Socrate! Şi ia spune-ne nouă deschis, Nicias, afirmi că sînt mai înţelepte decît noi acele animale despre care sîntem cu toţii de acord că sînt curajoase, sau, împotriva tuturora, îndrăzneşti să nu le socoteşti curajoase?

NICIAS Într-adevăr, Lahes, eu unul nu cred că au curaj nici animalele, nici vreo altă făptură ce nu cunoaşte teama de pericole din pură neştiinţă; o asemenea fiinţă îmi pare doar fără frică şi fără minte. Crezi oare că-i socotesc curajoşi pe toţi copilaşii care nu se tem de nimic din neştiinţă?

Eu cred, dimpotrivă, că lipsa de frică şi curajul nu sînt unul b
şi acelaşi lucru. Apoi, sînt de părere că de prevedere şi de curaj au parte foarte puţini, pe cînd cutezanţa, îndrăzneala şi lipsa de frică — fără de prevedere — îi caracterizează pe foarte mulţi, bărbaţi şi femei, copii şi animale. Prin urmare, fiinţele pe care tu, laolaltă cu cei mulţi, le numeşti ‚curajoase', eu le numesc ‚cutezătoare'; curajoase sînt însă,
dintre toate cîte le-am pomenit, numai cele în stare să gîn- c
dească.

LAHES Ia fii atent, Socrate, pasă-mi-te cît de bine îşi aduce singur din condei elogiul, iar pe ceilalţi, despre care toţi ar fi de acord că sînt curajoşi, se străduieşte să-i sărăcească de această cinstire!

NICIAS Nu-i aşa, Lahes, fii fără grijă! Despre tine susţin că eşti un înţelept, ba şi despre Lamachos[22] şi despre mulţi alţi atenieni, de vreme ce sînteţi curajoşi.

LAHES N-am să-ţi răspund nimic la asta, chiar dacă am eu ce, ca să nu spui că sînt cu adevărat din Aixone[23].

SOCRATE Nici să nu-i spui nimic, Lahes. Mi se pare că d
nu ţi-ai dat deloc seama că el şi-a tras felul acesta de înţelepciune de la prietenul nostru Damon, iar Damon se află mereu împreună cu Prodicos, cel care, între toţi sofiştii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri[24].

LAHES Aşa se şi cuvine, Socrate, ca pentru asemenea lucruri să se fălească sofiştii, iar nu un bărbat pe care cetatea îl socoteşte demn să-i stea în frunte.

SOCRATE Dar totuşi se cuvine, prea bunule, ca acela e
care se află în fruntea celor mai importante treburi publice să dea dovadă de cea mai mare înţelepciune; apoi, Nicias, mi se pare vrednic de strădania de a afla la ce anume ia aminte atunci cînd acordă acest titlu de ‚curaj'.

LAHES Atunci caută s-o afli tu singur, Socrate.

SOCRATE Asta şi am de gînd să fac, prea bunule. Totuşi, să nu crezi cumva că am să te las să părăseşti poziţia noastră comună în păreri, ci ia aminte şi cîntăreşte împreună cu noi cele ce se spun.

LAHES Aşa să fie, dacă hotărăşti că se cuvine.

SOCRATE Eu aşa cred. Iar tu Nicias, spune-ne iarăşi
198 a de la început: ai în minte că la începutul conversaţiei noastre luam în consideraţie curajul ca pe o parte componentă a virtuţii?

NICIAS Întocmai.

SOCRATE Astfel că în răspunsurile tale îl vedeai ca pe o parte, alături de altele, ale unui întreg care poartă numele de virtute, nu?

NICIAS Cum să nu?

SOCRATE Dar oare le accepţi pe aceleaşi ca şi mine? Eu unul, pe lîngă curaj, dau numele de ‚virtute' şi înţelepciunii şi spiritului de dreptate şi celorlalte de acest fel. Tu nu?

b NICIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Reţine deci: că pînă aici sîntem de acord, aşa că putem să ne îndreptăm atenţia către evenimentele periculoase şi cele încurajatoare, ca nu cumva tu să crezi că ele sînt unele, iar noi doi că sînt altele. Prin urmare, îţi vom arăta ce credem noi, iar tu, în caz că nu eşti de acord, ai să ne-o arăţi pe înţeles. Noi socotim că pericolele sînt acele lucruri care provoacă într-adevăr teamă, iar semnele încurajatoare sînt acelea care nu o provoacă; apoi, că teama nu o provoacă nici relele trecute, nici cele prezente, ci acelea la care abia ne aşteptăm, căci teama este aşteptarea unui rău ce va să vină. Sau nu este aceasta şi părerea ta, Lahes?

LAHES Întru totul aceasta, Socrate.

c SOCRATE Prin urmare, Nicias, părerea noastră este cea pe care o auzi: pericolele sînt evenimentele ce stau să fie rele, iar semnele încurajatoare sînt acelea care sau nu vor fi rele, sau vor fi bune. Pînă aici eşti de aceeaşi, sau de o altă părere?

NICIAS Sînt de aceeaşi părere.

SOCRATE Iar ştiinţei care se ocupă de acestea îi dai numele de curaj?

NICIAS Chiar aşa.

SOCRATE Să vedem acum dacă sîntem de acord — tu şi cu noi — şi într-o altă privinţă.

NICIAS Ce fel de privinţă?

SOCRATE Îţi voi spune îndată. În privinţa cuprinsului d
unei ştiinţe, el şi cu mine sîntem de următoarea părere:
ştiinţa nu este una cu privire la trecut (la cele care s-au
petrecut deja), alta asupra prezentului (cum se desfăşoară)
şi o a treia despre viitor (cum ar fi cel mai bine să se întîmple
şi cum se vor petrece de fapt lucrurile încă neîntîmplate),
ci ea este una şi aceeaşi pentru toate acestea. De pildă, în
orice moment ar fi vorba, nu există o altă ştiinţă privitoare
la sănătate decît medicina. Aceasta, unică, supraveghea-
ză atît faptele prezente, cît şi pe cele trecute şi viitoare,
laolaltă cu modul în care ele se desfăşoară. Şi iarăşi, tot e
ceea ce creşte din pămînt se află sub stăpînirea agricul-
turii. Apoi, în arta războiului — cum aţi putea depune
mărturie chiar voi înşivă — strategia este aceea care, între
altele, ştie să prevadă foarte bine şi ceea ce stă să se întîm-
ple, fără să considere cumva că trebuie să se supună divi-
naţiei, ci tocmai să o conducă, dat fiind că ştie mai bine
ce se întîmplă şi ce se va întîmpla într-un război; de altfel,
şi legea hotărăşte aşa, ca nu prezicătorul să-l conducă pe 199 a
strateg, ci strategul pe prezicător. Aşa susţinem, nu, Lahes?

LAHES Aşa susţinem.

SOCRATE Şi-apoi? Eşti şi tu de acord cu noi, Nicias, că
într-o chestiune dată o ştiinţă unică este aceea care ia sea-
ma şi la cele viitoare şi la cele prezente şi la cele trecute?

NICIAS Da, Socrate, şi eu cred aşa.

SOCRATE Iar curajul este, cum spui, prea bunul meu
prieten, ştiinţa care priveşte pericolele şi semnele încuraja- b
toare, nu-i aşa?

NICIAS Da.

SOCRATE Despre pericole şi despre semnele încurajatoare
am căzut însă de acord că ele ţin, după cum, de răul sau de
binele care stau să vină.

NICIAS Întocmai.

SOCRATE Iar o ştiinţă unică priveşte aceleaşi lucruri,
indiferent dacă stau să se întîmple sau dacă se petrec ori-
cînd altcîndva.

NICIAS Aşa este.

SOCRATE Prin urmare, curajul nu e numai ştiinţa peri-
colelor şi a semnelor încurajatoare, căci, întocmai cu cele-

lalte ştiinţe, nu ia seama numai la viitor, fie el bun sau
c rău, ci şi la cele ce se petrec în prezent, în trecut, sau oricînd ar fi să fie.

NICIAS Cam aşa s-ar părea.

SOCRATE Aşa că nu ne-ai răspuns, Nicias, decît pentru aproape a treia parte a curajului, iar întrebarea noastră era ce este curajul în totalitatea lui. Acum însă, s-ar părea că, după opinia ta, curajul nu este numai ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare, ci acea ştiinţă care cuprinde
d tot binele şi tot răul oricînd ar fi ele să se întîmple. Spui că aşa ţi-ai schimbat gîndul, Nicias, sau cum altfel?

NICIAS Aşa, cred eu, Socrate.

SOCRATE Prin urmare, crezi cumva, prietene apărat de zei, că poate să rămînă mai prejos de Virtute acel om care are cunoştinţă de tot ce este bine, oricînd şi oriunde, şi de asemenea de tot ce este rău? Sau ţi se pare, poate, că i-ar lipsi înţelepciunea, dreptatea sau pietatea celui căruia singur îi este pe potrivă să fie cu luare-aminte atît faţă de zei cît şi faţă de oameni, deosebind ceea ce este şi ceea ce nu este periculos, precum şi să obţină tot binele prin
e ştiinţa sa de a se adresa tuturor aşa cum se cuvine?

NICIAS Argumentul tău, Socrate, pare solid.

SOCRATE Atunci, Nicias, despre ce vorbeşti tu acuma nu poate fi numai o parte a virtuţii, ci este virtutea însăşi, în întregul ei.

NICIAS Aşa se pare.

SOCRATE Şi totuşi, afirmasem despre curaj că este doar o parte a virtuţii.

NICIAS Aşa afirmasem.

SOCRATE Dar ce spuneam noi adineauri nu pare să corespundă.

NICIAS Nu prea pare.

SOCRATE Prin urmare, Nicias, nu am găsit ce este curajul.

NICIAS Se pare că nu.

LAHES Şi eu care credeam, dragă Nicias, că tu ai să-l
200 a găseşti, de vreme ce pentru răspunsurile pe care i le-am dat lui Socrate n-ai avut decît dispreţ! Şi pe urmă, aveam

speranțe mari de tot că o să-ți zboare în ajutor învățămintele savante ale lui Damon.

NICIAS Bine că nu-ți pasă deloc, Lahes, că și tu însuți ai lăsat mai înainte să se vadă că nu știi nimic despre curaj. Nu faci decît să iei aminte dacă nu cumva am să fac și eu aceeași impresie. S-ar zice că pentru tine nu mai are nici o importanță faptul că nici tu, nici eu nu știm nimic despre acele lucruri de care s-ar cădea să aibă cunoștință un bărbat care vrea să însemne ceva. Așa că te văd făcînd chiar ca toată lumea: la tine însuți deloc nu te uiți, dar la alții b
da.

Eu unul, însă, cred că, în cele discutate mai înainte, m-am exprimat cum se cuvenea, iar dacă unele spuse nu s-au arătat potrivite își vor găsi ele îndreptare altădată, fie împreună cu Damon, — de care tu îți închipui că îți bați joc, deși nu l-ai văzut niciodată la față — , fie împreună cu alții. Iar după ce am să mi le întipăresc bine, am să te lămuresc și pe tine, fără zgîrcenie, pentru că mi se pare c
că mai ai încă nevoie de tare multă învățătură.

LAHES Asta pentru că ești tu un savant, Nicias! Totuși, eu am să le dau lor — lui Lysimachos și lui Melesias — un sfat anume: pentru educația celor tineri să ne trimeată la plimbare, pe tine și pe mine. Lui Socrate însă, așa cum spuneam la început, să nu-i dea drumul din mînă, iar dacă aveam și eu copii de aceeași vîrstă, întocmai așa aveam de gînd să fac.

NICIAS Cu asta sînt și eu de acord; tinerii aceștia nu au de căutat pe nimeni altul, numai să vrea Socrate să se ocupe de ei; ba, dacă ar vrea el, i l-aș trimite și eu, cu cea mai d
mare plăcere, pe Niceratos[25] al meu, dar, de fiecare dată cînd îi amintesc cîte ceva despre asta, el îmi recomandă pe altcineva, el însuși nearătîndu-se dispus să o facă. Ia vezi Lysimachos, poate că ție Socrate o să-ți dea mai multă ascultare.

LYSIMACHOS Așa ar fi și drept, Nicias, căci și eu aș consimți să îndeplinesc pentru el destule lucruri pe care pentru mulți alții nu m-aș învoi să le fac. Ei, ce spui, Socrate? Ai să ne dai cumva ascultare și îți vei da silința ca tinerii aceștia să ajungă cît mai desăvîrșiți?

e SOCRATE Ar fi, fără îndoială, un lucru cu totul nevrednic din partea cuiva să nu vrea să-şi dea silinţa ca un altul să ajungă cît mai desăvîrşit. Pe de altă parte, dacă din discuţia de mai înainte ar fi reieşit că eu stăpînesc cunoaşterea aceasta şi că ei doi nu o posedă, pe bună dreptate m-ai fi chemat pe mine în ajutor pentru a duce la bun sfîrşit această treabă. Cum însă ne aflăm în încurcătură cu toţii deopotrivă, ce motiv ar avea cineva să-l prefere pe vreunul dintre noi? Cît pot eu vedea, n-ar avea nici unul.

201 a Dar, aşa stînd lucrurile, ia vedeţi dacă nu vă dau un sfat bun. Eu unul, stimaţi prieteni, socotesc că trebuie — fără să ne scape vreun cuvînt în afară — să ne căutăm cu toţii un maestru cît mai bun, înainte de toate pentru noi înşine (căci avem nevoie de el) şi abia apoi pentru cei tineri, şi să facem acest lucru fără a cruţa nici cheltuială, nici nimic. Să ne lăsăm însă în continuare să fim aşa cum sîntem, nu sînt de părere. Iar dacă îşi va rîde cineva de noi că, la vîrsta noastră, socotim că mai are rost să umblăm
b pe la profesori, cred că se cuvine să ni-l luăm drept scut pe Homer, care spunea că

Bună nu este ruşinea de soaţă acelui ce n-are[26]

Aşa că, lăsîndu-i în pace pe cei care ar avea ceva de zis, să ne îngrijim laolaltă de noi şi de cei tineri.

LYSIMACHOS Mie unuia îmi plac vorbele tale, Socrate, şi, cu cît sînt cel mai în vîrstă, cu atît sînt mai dornic să stau la învăţătură alături de cei tineri. Dar fă asta pentru mine: vino mîine în zori la mine acasă, şi nu fă altfel, ca să mai stăm la sfat despre acestea toate. Pentru acuma însă, hai să risipim sfatul.

SOCRATE Aşa o să fac, Lysimachos. Am să vin la tine mîine, dacă aşa vrea Divinitatea.

NOTE

[1] Este vorba despre o ὁπλομαχία, scrimă în care partenerii purtau armele defensive şi ofensive ale hoplitului, soldat al infanteriei grele.

[2] Om de stat şi orator de seamă, Tucidide, fiul lui Melesias, a preluat conducerea grupării aristocratice după moartea lui Cimon (449 î.e.n.). Dînd partidului său o organizare fermă şi închisă, ca a unei caste solidare, el i-a putut opune lui Pericle, conducător al democraţilor, o opoziţie periculoasă vreme de şase ani, pînă cînd acesta din urmă a reuşit să obţină ostracizarea rivalului său (443 î.e.n.). Despre sfîrşitul vieţii lui Tucidide nu avem nici o ştire sigură. El nu trebuie confundat cu Tucidide, fiul lui Oloros, ilustrul autor al istoriei războiului peloponeziac.

[3] Supranumit „cel drept" pentru corectitudinea cu care a împărţit sarcinile aliaţilor la întemeierea ligii de la Delos (476 î.e.n.), Aristide, fiul lui Lysimachos, a participat la toate evenimentele mari care au transformat viaţa Atenei de la reformele lui Clistenes (410—408 î.e.n.) şi pînă la ridicarea ei ca primă putere maritimă a Eladei (476—470 î.e.n.). Născut în 540 şi mort în 467, el a văzut ambele războaie medice — participînd la Maraton (490 î.e.n.), Salamina (480 î.e.n.) şi Plateea (479 î.e.n.) — şi a luat parte la amplele prefaceri interne care au dus mai departe reformele administrative de la sfîrşitul secolului al şaselea. Rivalitatea lui directă cu Temistocle, partizan al înarmării pe mare, i-a adus lui Aristide un exil prin ostracizare, scurtat însă de izbucnirea celui de al doilea conflict cu imperiul persan (483—480 î.e.n.).

Şi în cazul fiului lui Lysimachos şi în cel al fiului lui Melesias se vădeşte obiceiul familiilor nobile ateniene de a da nepoţilor numele bunicilor: Lysimachos — Aristide — Lysimachos — Aristide etc.

[4] Sprijinită, dar nu întreţinută de stat, educaţia fiilor de oameni liberi se mărginea la învăţămîntul elementar. După „anii de acasă", băieţii — căci fetele, nevrednice de o educaţie specială, rămîneau în *gineceul* părintesc — urmau şcoli particulare de gramatică, muzică şi gimnastică; locul consacrat educaţiei sportive era *gimnaziul* (γυμνάσιον), un ansamblu de clădiri şi instalaţii speciale. Aşadar,

pînă la răspîndirea şi dezvoltarea mişcării sofiste n-a existat un adevărat „curs superior" de învăţămînt, fie el literar sau filosofic.

[5] După reforma lui Clistenes (410—408 î.e.n.), δῆμος-ul — comuna — a devenit unitatea administrativă de bază a Aticii, ca o subîmpărţire (a zecea parte) a unei φυλή, adică a unui „trib" administrativ. Numele oficial complet al cetăţeanului atenian cuprindea şi apartenenţa lor la un anumit dem: de ex. Ἀριστείδης Λυσιμάχου Ἀντιοχεύς, adică Aristide, fiul lui Lysimachos, din demul Antiochis. Fiecare dem furniza Sfatului atenian (βουλή) un număr de cinci membri. Cetăţenii fiecărui dem, sub conducerea unui „primar" (δήμαρχος), erau legaţi de interese economice, comerciale, dar şi de festivităţi religioase comune.

[6] La începuturile mişcării sofiste, o parte a acestor „maeştri de înţelepciune" îşi ascundeau adevăratele intenţii pedagogice sub titlul de profesori de muzică, ori de gramatică, pentru a evita efectele prejudecăţii publice nefavorabile acestui nou soi de educatori, care, în ochii tradiţionaliştilor, „stricau minţile celor tineri". Apropierea lui Damon de Prodicos (cf. 197 d) dezvăluie însă adevăratele sale preocupări şi veritabilul său mod de a preda (cf. şi 200 a—b).

[7] Folosirea numelui tatălui constituie o perifrază politicoasă obişnuită pentru numirea unui interlocutor. Acest vechi obicei indoeuropean s-a păstrat pînă astăzi în unele limbi slave: de ex. [Vladimir] Ilici [Ulianov].

[8] În anul 424, beoţienii, aliaţi ai Spartei în războiul peloponeziac, au cîştigat la Delion o victorie importantă asupra armatei ateniene, a cărei retragere dezordonată a transformat o înfrîngere îndoielnică într-o derută aproape catastrofală.

[9] Este remarcabil faptul că atît Nicias cît şi Lahes (181 d—e) consideră ὁπλομαχία drept o μάθημα, adică o „învăţătură" şi nu drept o simplă „preocupare practică" (ἐπιτήδευμα). Mai mult chiar, Nicias merge pînă la a-i da numele de „ştiinţă" (ἐπιστήμη). Socrate va sugera mai tîrziu, cu delicateţe, importanţa unei distincţii între ἐπιτηδεύματα şi μαθήματα pentru găsirea răspunsului corect la întrebarea asupra educaţiei pe care trebuie să o primească tineretul.

[10] Este vorba de o navă de război (τριήρης — triremă), numită şi „corabie lungă", prin contrast cu barcazul de transport, mai scurt, mai lat şi cu pescajul mai mic.

[11] Παιδοτρίβης, profesorul de educație fizică, era socotit inferior „gimnastului" (γυμναστής), capabil să susțină nu numai demonstrații practice, ci și prelegeri teoretice asupra artei sale.

[12] La origine, numele de σοφιστής (derivat de la σοφία = „înțelepciune") era atribuit oricărui individ dotat cu puteri sau cunoștințe ieșite din comun. În a doua jumătate a secolului al cincilea î.e.n., termenul se specializează în denumirea noului val de „profesori de înțelepciune". Aceștia, cei dintîi profesori de nivel superior ai Greciei antice, axîndu-și învățămîntul pe desăvîrșirea retorică și filosofică a tineretului — pus de altfel în alternativa de a le asculta prelegerile sau de a-și pierde vremea — au avut darul de a strînge împrejurul lor o mare parte a celor mai talentați adolescenți din familiile destul de înstărite pentru a le plăti onorariile pentru cursuri. Între cei mai importanți sofiști se numără Protagoras, Gorgias, Prodicos și Hippias.

[13] 'Εν τῷ Καρὶ κινδυνεύειν — formulă proverbială echivalentă cu *experimentum facere in corpore uili* — pare să-și tragă originea din faptul că adesea carienii, veniți dintr-un colț de lume uitat de cultură, erau folosiți drept mercenari de rînd, sau drept gealați de gardă personală.

[14] În meseria olarului, modelarea unui chiup (πίθος) era considerată o probă de încununare a măiestriei de artizan. De aici pornește și acest proverb, echivalent, în mare, cu românescul „graba strică treaba".

[15] Cf. nota 5.

[16] Această asimilare a comunității de păreri cu tradiționala legătură de sînge este deosebit de semnificativă pentru aprecierea liberalismului cultivat al lui Nicias. Ruperea lanțului de interese familiale în folosul identității de convingeri sugerează — la nivelul celor ce se bucură de avere, educație și privilegii — nașterea unei noi mentalități, aceea de asociație *de idei*, dar și de grupare *socială*, în contrast cu rămășițele vechii organizări *familial-tribale*.

[17] Pentru eleni μουσική reprezenta *întreaga* artă a sunetelor ca o chintesență a activității spirituale creatoare; ea cuprinde deopotrivă poezia, muzica, dansul și, în general, preocupările literare. Μουσικὸς ἀνήρ însemna așadar „un om al Muzelor", cultivat și rafinat, iar diversele moduri muzicale pot simboliza stările de spirit ale celor care le-au inventat și folosit. Se consideră astfel că modul dorian — sistemul bazic netranspus, echivalent cu gama majoră modernă — reprezintă caracterul

sever al educaţiei spartane, pe cînd modurile transpuse — ionic, frigian, lidian etc., echivalente cu gamele minore moderne — erau privite ca manifestări ale civilizaţiei mai blînde, mai rafinate, dar şi mai efeminate a grecilor asiatici.

[18] Homer, *Iliada*, V, 223.

[19] Prăştiaşii (σφενδονῖται) făceau parte din trupele uşoare de hărţuială.

[20] Numeroase proverbe atice iau porcul, dar mai ales scroafa, drept simbol al stupidităţii.

[21] După legendă, Teseu a ucis la Crommyon, în vecinătatea Corintului şi a Megarei, o scroafă fioroasă care era spaima acelor ţinuturi.

[22] General atenian (cca. 470—414) care a condus în mai multe rînduri flota Atenei în prima parte a războiului peloponeziac. A căzut în luptă în timpul expediţiei din Sicilia. Glumele lui Aristofan — care-şi bate joc pe socoteala unui presupus act de laşitate al acestui strateg — ne fac să credem că replica lui Nicias trebuie să fi avut un ascuns tăiş ironic la adresa lui Lahes. (V. *Acharnienii*, 70, 591 şi 1080).

[23] Dem din Atica (cf. nota 5) ai cărui locuitori aveau renumele de a fi foarte certăreţi (cf. de ex. Xenofon, *Hellenica*, 2, 4, 26). Pentru implicaţii peiorative oarecum asemănătoare să citām „din Soho" pentru un londonez, „din Harlem" pentru un locuitor al New York-ului sau „din Giuleşti" pentru un bucureştean.

[24] Între toţi sofiştii (cf. nota 12) Prodicos, a cărui epocă de vîrf — ἀκμή — trebuie plasată în a doua jumătate a secolului al cincilea î.e.n., era cel mai interesat de problema *semnificaţiei*, căutînd să stabilească distincţii cît mai nuanţate şi mai rafinate de înţelesuri şi implicaţii. Tratatul său despre sinonime l-a influenţat puternic pe Platon, care, deşi îi face adesea un portret caustic, vedea în el un predecesor al definiţiilor socratice.

[25] Despre fiul lui Nicias, moştenitor al unei averi importante şi al unui nume ilustru, se spune că după moartea tatălui său (413 î.e.n.) a ştiut să se facă iubit şi respectat pentru firea sa prevenitoare. El a fost executat în timpul terorii celor treizeci de tirani (404 î.e.n.).

[26] Homer, *Odiseea*, XVII, 347.

ΓΟΡΓΙΑΣ

GORGIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Gorgias este poate cel dintîi dialog în cronologia operei platoniciene în care doctrina etică-politică se conturează în liniile ei esențiale, în polemică intransigentă cu practica politică curentă în epocă și cu teoriile inspirate din această realitate. După toate aparențele, dialogul este replica socratică și platonică dată retoricii, așa cum *Protagoras* constituia o replică dată sofisticii contemporane. Este vorba de o confruntare dialectică între Socrate și trei reprezentanți ai oratoriei epocii, Gorgias și elevii săi Polos și Callicles.

Gorgias (483—375 î.e.n.), originar din Leontinoi (Sicilia), spre deosebire de ceilalți sofiști, nu este un educator al virtuții, preconizînd scepticismul în această materie, ci orator și profesor de elocință, exercitînd în această calitate o influență importantă asupra prozei literare ca inovator al noului gen de elocință demonstrativă. Este profesorul de retorică al unor importanți retori din secolul IV î.e.n., printre care Isocrate, Alcidamas și Polycrates. Polos, și el elevul lui Gorgias, originar din Akragas (Sicilia), este un retor preocupat de tehnica retorică și de stilul prozei artistice, așa cum se vede și din dialogul *Phaidros*. Callicles, după toate probabilitățile, este un personaj fictiv — în ciuda indicațiilor foarte precise care se dau despre el —, simbolic pentru noua generație de politicieni ai Atenei, elevi ai retorilor străini. Toate încercările de a-l identifica pe Callicles cu Alcibiade, Critias, Polycrates sau chiar cu Platon însuși se dovedesc a fi sterile jocuri ale erudiției.

Data presupusei dezbateri asupra retoricii este o problemă ambiguă, întrucît Platon nu este deloc preocupat de rigori cronologice. O serie de referiri, cum sînt venirea lui Gorgias la Atena, în fruntea unei ambasade a cetății natale și aluzia la moartea recentă a lui Pericle, pledează pentru acceptarea anului 427 î.e.n.

Pe de altă parte, menționarea lui Archelaos (urcat pe tron în 413 î.e.n.), citarea piesei *Antiope* a lui Euripide, scrisă în ultimii ani ai războiului peloponeziac și aluzia la mandatul de președinte al adunării deținut de Socrate în 406, pledează pentru coborîrea datei pînă în 405 î.e.n.

Epoca redactării dialogului se stabilește destul de satisfăcător în funcție de o serie de elemente de conținut și de finalitatea lui. Locul dialogului este fixat de către majoritatea cercetătorilor moderni în faza de tranziție dintre dialogurile socratice și marile dialoguri filosofice și politice în care se edifică plenar doctrina platoniciană.

Numeroasele referiri la pitagoreism, prezente pentru prima dată acum, pledează pentru ipoteza redactării dialogului după întoarcerea lui Platon din călătoria făcută în Orient și în Italia, deci după anul 390 î.e.n., eventual între 390—385 î.e.n. Structura personajelor, a lui Socrate în primul rînd, a adversarilor săi, polemica dură, ireconciliabilă cu sistemul politic atenian și aluziile dramatice la procesul lui Socrate au îndreptățit pe unii exegeți moderni, ca Louis Humbert, Wilamowitz-Moellendorff etc., să considere că dialogul constituie un răspuns la pamfletul retorului Polycrates, *Contra lui Socrate.*

Sumarul

Preambul. Socrate și Chairephon vin la Callicles ca să-l cunoască pe retorul Gorgias (447 a—d). Discuție între discipolii Polos și Chairephon despre profesiunea lui Gorgias (447 d—448 c).

Intervenția lui Socrate și răspunsul lui Gorgias: meseria lui este retorica (448 d—449 c).

Prima parte a dialogului: Discuția dintre Socrate și Gorgias. Definirea obiectului retoricii: 1) Retorica este arta de a cuvînta (449 d—450 a).

2) Retorica este arta în care cuvîntul are rolul esențial (450 a—451 c).

3) Obiectul retoricii este domeniul vieții politice, ea este arta de a convinge tribunalele și adunările cetățenești asupra lucrurilor care sînt drepte și nedrepte (451 c—454 c).

4) Despre natura convingerii realizate de retorică (454 c—457 c). *Interludiu*: Despre exigențele discuției dialectice. Acordul auditoriului (457 c—458 e).

Reluarea dialogului: Retorica se bazează pe etică, oratorul este om al dreptății (458 e—460 c). Aporia lui Gorgias: Oratorul, om al dreptății, poate să acționeze contrar dreptății (460 e—461 a).

A doua parte a dialogului: Discuția dintre Socrate și Polos. Intervenția intempestivă a lui Polos, replica lui Socrate (461 b—462 b).

Teoria lui Socrate despre retorică, simulacru al politicii (462 c—466 a). Discuție dialectică despre puterea oratorilor și despre adevăratul bine:

1. Oratorii nu fac ceea ce vor, deşi fac ceea ce cred de cuviinţă, iar puterea lor este un rău (466 b—470 d). — 2. Omul nedrept este nefericit. El este nefericit cînd nu-şi primeşte pedeapsa, mai puţin nefericit cînd îşi ispăşeşte vina (470 d—474 c). — 3. A comite nedreptatea este un rău mai mare decît a suferi nedreptatea (474 c—476 a). — 4. Cel mai mare rău este neispăşirea vinei (476 a—480 a). Concluzia asupra adevăratei utilităţi a retoricii (480 a—481 b).

A treia parte a dialogului. Discuţia dintre Socrate şi Callicles. Interpelarea lui Callicles şi replica lui Socrate: diferenţa dintre iubitorul demosului şi iubitorul filosofiei (481 b—482 c). Teza lui Callicles despre legea naturii (482 c—484 c) şi despre antinomia dintre politică şi filosofie (484 c—486 d). Replica lui Socrate îndeamnă la cercetarea decisivă asupra celui mai bun fel de trai (486 d—488 b).

Examinare dialectică a tezei lui Callicles: 1. Ce înseamnă mai buni, ce înseamnă mai puternici? (488 b—489 e). — 2. Mai buni înseamnă mai pricepuţi (489 e—491 c). — 3. Mai puternici înseamnă mai pricepuţi şi mai îndrăzneţi în conducerea statului (491 b—491 d). Teza socratică despre conducerea de sine (491 e). Replica lui Callicles: Hedonismul înseamnă fericirea supremă a omului (491 e—492 d). Combaterea tezei hedoniste prin: 1. alegorii pitagoreice (493 a—494 b). — 2. Discuţie dialectică: Binele nu este identic cu plăcerea, sînt bune numai plăcerile care au în vedere binele (494 c—500 a).

Demonstrarea superiorităţii vieţii filosofice asupra celei retorice-politice:

1. Redefinirea locului retoricii printre celelalte variante ale linguşirii, simulacre ale artelor adevărate (500 a—503 d). Retorica este o falsă politică, căci nu urmăreşte binele moral al cetăţenilor, ci plăcerea.

2. Definirea binelui moral, a virtuţii etice-politice prin ordinea şi armonia spirituală. Profilul oratorului, om al artei şi al binelui (503 d—505 c). Callicles abandonează discuţia (505 c). Pe viitor răspunde numai de formă.

A patra parte a dialogului. Monologul lui Socrate.

1. Descrierea componentelor virtuţii etice-politice în antinomie cu viciile corespunzătoare şi raportarea binelui uman la armonia şi binele universal (506 b—508 c).

2. Reluarea discuţiei despre cele două moduri de existenţă umană, sub aspectul apărării omului de nedreptate. a) Problema majoră este să eviţi săvîrşirea nedreptăţii, suportarea nedreptăţii fiind cu mult preferabilă comiterii ei (508 c—511 b). b) Salvarea vieţii nu poate fi supre-

mul ţel al existenţei umane, iar retorica serveşte unei existenţe umane viciate de rău (511 b— 513 d).

3. Exigenţele adevăratei arte politice (513 d—515 d).

4. Judecata negativă asupra oamenilor de stat ai Atenei (515 d—519 c).

5. Echivalenţa oratorului politic cu sofistul (519 c—521 a). Socrate, singurul cunoscător al artei politice în confruntare dramatică cu realitatea de fapt a statului atenian (521 a—523 a).

Mitul eshatologic în sprijinul moralei platoniciene (523 a—526 d). Concluzie asupra dialogului: Superioritatea doctrinei politice-morale platoniciene.

Comentariul de idei

Evoluţia istorică a lumii greceşti în a doua jumătate a secolului al V-lea, marcată de hegemonia Atenei şi de războiul peloponeziac susţinut de Atena, la început pentru extinderea dominaţiei ei, apoi pentru apărarea posesiunilor şi a sistemului ei politic, a generat o serie de profunde transformări, atît pe planul conştiinţei individuale cît şi al celei sociale-politice. Cunoaştem toate aceste frămîntări, atît din operele istorice-politice propriu-zise, ca *Istoria războiului peloponeziac* a lui Tucidide, pamfletul *Constituţia atenienilor* ori fragmentele sofiştilor Antiphon, Hippias, Alcidamas, Critias, *Anonymus Jamblichi*, cît şi din numeroasele tirade retorice, adevărate dezbateri etice şi politice, prezente în tragediile lui Euripide, în *Fenicienele*, *Rugătoarele*, *Antiope*, *Medeea*, *Oreste* etc.

Care este sensul acestor transformări capitale în conştiinţa umană a epocii?

În vechea lume greacă, configurată de etaloane etic-politice ce-şi au originea în parenetica lui Hesiod, Solon şi ilustraţia în *Istoriile* lui Herodot, cetăţeanul grec se identifica cu polis-ul din care făcea parte şi, pe un plan universal, cu lumea naturală, cu cosmos-ul orînduit potrivit principiilor *Nomos*-ului (legea intrinsecă atît structurii umane cît şi celei fizice) şi ale *Dike*-ei (dreptatea, ca principiu coercitiv absolut, care restabilea echilibrul legiuit ori de cîte ori era în primejdie să fie tulburat). Finalitatea acestei lumi, astfel ocîrmuite, era *To Agathon* — Binele universal, care se numea, în cazul planului uman, fericirea (eudaimonia). În planul uman, aceasta presupunea sinteza a două categorii de valori: cele etic-estetice şi cele intelectual-psihologice. În noţiunea de virtute umană şi politică, *Arete*, Valoarea etică, este definită

de calităţile *dikaios* (drept) şi *kalos* (frumos, desăvîrşit), în care *dikaios* (ceea ce este conform *Dike*-ei) structurează pe *kalos*, sensul estetic fiind configurat de cel etic, primordial. Starea contrarie, de anti-valoare etică, se defineşte prin viciul *aischros* (urît), al cărui conţinut este dat de *adikos* (nedrept).

Valoarea intelectuală este dată de calitatea *agathos* (bun), care este structurată de *phronimos* (inteligent, priceput) şi de *sophron* (înţelept, cumpătat), termeni parţiali comutabili, în afara contextelor în care *sophron* trebuie înţeles ca valoare psihologică (dominarea afectelor de către raţiune) şi tradus prin *cumpătat.*

Starea contrarie, anti-valoarea intelectuală, presupune viciul-*kakos* (rău), structurat de neinteligenţă (aphron) sau lipsă de minte şi, pe plan psihologic, neînfrînare (akolastos).

În greacă, virtutea ca expresie a sintezei celor două categorii de valori este cuprinsă de termenii *kalos kagathos* — desăvîrşit şi bun[1]. Doctrina morală operează cu noţiunile de *dikaiosyne* (dreptate), corespunzător valorii etice, şi *sophrosyne* (înţelepciune), corespunzînd valorii intelectuale.

În această relaţie sintetică, eticul are funcţia dominantă, astfel că sensul fericirii umane este determinat de categoria etică ce-şi subsumează categoria intelectuală, sancţionîndu-i ca atare valoarea. Este vorba de idealul unei fericiri interioare, în cadrul căreia activitatea umană este cenzurată de criteriul etic, astfel ca să nu tulbure sensul acestui echilibru sufletesc. Preceptul delfic — *meden agan* (nimic peste măsură) interzice extravertirea umană, acumularea de valori materiale care să strice autarkia (auto-suficienţa) umană mutînd centrul de greutate în exterior. Al doilea precept delfic, socratic prin excelenţă, *gnothi seauton* (cunoaşte-te pe tine însuţi) indică sensul interiorizării umane, al adîncirii în sine, într-o existenţă contemplativă şi nu activă.

Pe plan politic, aplicarea acestei doctrine semnifica echivalarea politicii cu etica, mai precis, considerarea politicii ca un capitol al eticii universale, anume cea aplicată statului, conceput ca o entitate morală de aceeaşi natură cu omul.

Or, caracteristica epocii războiului peloponeziac este dată tocmai de ruptura totală ce se produce între etică şi politică. Hegemonismul

---

[1] Am preferat să traducem *kalos kagathos* prin *desăvîrşit* şi *bun* pentru a evita confuzia cu sensul originar, homeric, de virtute complexă fizico-psihică (frumos şi bun), ce nu-şi are locul în dialogurile morale platonice.

politic şi promovarea, pentru a-l dobîndi, a politicii de forţă exclude orice norme morale[2]. Realitatea de fapt, cu totul nouă în lumea greacă, impune noi cerinţe şi noi reacţii umane adecvate, ceea ce determină o totală răsturnare a sistemului de valori tradiţional, convertirea radicală a viciilor în virtuţi şi invers. Noua finalitate a existenţei politice şi umane este Puterea, Binele exterior; în cazul individului, avuţia cît mai mare, în locul auto-suficienţei materiale, hesiodice, în cazul omului politic, aspiraţia către tiranie, în locul principiului democratic al *isonomiei* (egalităţii), iar în cazul politicii externe, expansionismul în vederea dobîndirii imperiului, în politica Atenei, Spartei, a marelui rege al Persiei. Un nou sistem doctrinar, născut din aceste realităţi, este formulat de sofiştii vremii. Ca o consecinţă a spiritului relativist, se concepe dihotomia între *legea naturii* (nomos tes physeos) şi legea societăţii, convenţie artificială. Opunîndu-se eticii tradiţionale, se naşte o anti-etică bazată pe noul concept de *natură omenească*[3] — (*anthropeia physis*). Relaţia sintetică ce definea virtutea umană tradiţională este acum reformulată în sensul dominării valorii intelectuale şi psihologice asupra celei etice. Este vorba, de fapt, de anti-valoarea intelectuală, în care *agathos* este definit de *akolasia* (nestăpînire), afectele dominînd raţiunea, în vederea satisfacerii lor (ideal hedonistic), iar inteligenţa este pusă în slujba acestei satisfaceri[4], a dobîndirii Plăcerii, considerată a fi adevăratul Bine universal. *Cel mai bun* este cel mai puternic, adică cel cu mai multe pofte, pe care este capabil să şi le satisfacă. Autarkia şi interiorizarea, postulate de preceptele delfice, sînt considerate vicii.

Noua valoare intelectual-psihologică determină noua categorie etică exprimată prin maxima: drept este ceea ce foloseşte celui puternic (to dikaion sympheron tou kreittonos)[5]. Omul desăvîrşit şi bun (kalos kagathos) corespunde, din această perspectivă, conceptelor de *eleutheria* (libertate), însemnînd dreptatea celui puternic, libertatea lui de a se

---

[2] A se vedea T u c i d i d e, *op. cit.*, cartea a V-a, cap. 86 şi întreg dialogul atenienilor cu insularii din Melos.

[3] A n t i p h o n, *Aletheia*, fragm. 44 A, 1—5, în H. Diels—W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, 347—350; T u c i d i d e, V, 105. A se vedea în *Protagoras*, 337 c—d, o doctrină cu totul contrară dedusă din *dreptul naturii* şi enunţată de sofistul Hippias.

[4] În termenii din *Statul* (437—444) *logistikon* — partea raţională şi *thymoeides* — curajul sînt conduse de *epithymetikon* (afecte). A se vedea în dialog la 492 a.

[5] T u c i d i d e, *op. cit.*, cartea a III-a, 82: 4; a V-a, 90 şi 105: 4; P l a t o n, *Gorgias*, 483 c, 484 a; *Statul*, 338 a-c, 560 d.

mpune, şi *akolasia* (nestăpînire), însemnînd cultul plăcerii, destrăbălarea (tryphe). Aceste date configurează idealul vieţii de necontenită agitaţie (polypragmosyne), al cărei etalon este *hybris*, depăşirea măsurii. Se realizează o nouă polarizare socială, în funcţie de relaţia de autoritate care impune pe supraom, ca valoare absolută, drept stăpînul celor ce reprezintă anti-valoarea, deveniţi în consecinţă sclavii acestuia[6].

Retorica importată în Atena de sofiştii străini, ca materie esenţială în educaţia tineretului aristocratic, preconiza tocmai acest nou ideal etic-politic. În greacă, cuvîntul *retor* acoperea, de fapt, accepţia de om politic, întrucît elocinţa oferea acestuia singura modalitate de a-şi impune punctul de vedere în adunările cetăţeneşti de felul ecclesiei şi senatului, în materie de politică internă şi externă. Apropriindu-şi calificativul de *retori*, sofiştii de felul lui Gorgias, Polos sau Thrasymachos din *Statul* refuzau să fie luaţi drept „dascăli ai virtuţii", cum se recunoştea a fi Protagoras[7], deoarece obiectul învăţămîntului lor era „arta făuritoare a convingerii" care, indiferentă sau contrară normelor etice, asigura celui iniţiat în ea succesul politic, puterea tiranică asupra concetăţenilor săi din statul democratic[8].

În trei din cele patru acte ale dialogului, căruia după afirmaţia lui L. Bodin[9] i s-ar potrivi mai bine subtitlul de *Contra retoricii* decît *Despre retorică*, dialectica platoniciană urmăreşte sistematic ruinarea edificiului retoricii politice, prin relevarea carenţelor sale de ordin filosofic şi moral. Se formulează exigenţele unei doctrine care refăcea unitatea tradiţională a valorilor etice cu cele intelectuale[10]. În ultima parte a dialogului se trasează conturul clar al personalităţii morale a politicianului, om al artei şi adevărului.

Există în dialog trei grade ale ipostazierii retorului-politician ce corespund unei progresive aprofundări a elementelor sistemului retoric şi a tuturor implicaţiilor ce decurg din teoria respectivă, ca şi din aplicarea ei practică.

Prima ipostază a retoricii este reprezentată de personajul Gorgias. La început, acesta defineşte obiectul retoricii în sensul noii doctrine

[6] *Gorgias*, 484 a; Tucidide, *op.cit.*, cartea I: 8, 76; III, 82:4; V: 86.

[7] *Protagoras*, 349 a.

[8] *Gorgias*, 452 d, 466 c.

[9] A se vedea ediţia Platon, *Oeuvres complètes*, tome III, 2-e partie, p. 1, „Les Belles Lettres", 1923.

[10] A se vedea W. Jaeger, *Paideia*, vol. II, p. 77, 111, trad. L. Emery, Firenze, 1959.

politice-morale: finalitatea Binelui Suprem este dată de libertatea absolută a stăpînului care întruchipează conceptul politic pur de forță (dynamis) în cadrul relației de autoritate, impusă de elocință concetățenilor, deveniți sclavii săi (451 e, 452 d-e). Obligat de stringența dihotomiilor dialectice să precizeze domeniul de exercitare al persuasiunii retorice, Gorgias concede asupra valorii etice (convingerea tribunalelor și a celorlalte adunări asupra lucrurilor care sînt drepte și nedrepte — 454 b), solidarizînd-o cu conținutul politic definit mai înainte.

În ce sens înțelege el valoarea etică? În mod surprinzător și contradictoriu, nu în sensul dreptului naturii, ci în sensul tradițional. Retorica este arta de a te apăra ca să nu fii nedreptățit și nu de a nedreptăți pe alții, impunînd relația de autoritate, justificată de libertatea absolută (456 d-e), ceea ce atrage în mod explicit constatarea aporiei sale totale (461 a), cu care se încheie primul act al discuției despre retorică[11].

Replica lui Socrate la definiția retoricii dată de Gorgias începe în actul I și se continuă în al doilea act al dialogului, după intervenția intempestivă a lui Polos. Pretenția retoricii de a fi o *techne* (artă) care se bazează pe convingere suscită investigarea dialectică a fundamentării ei: convingerea realizată de retorică se bazează oare pe știință, pe cunoaștere (mathesis, episteme), sau pe credință lipsită de știință? (454 c—d). Adevăr obiectiv, sau relativ și subiectiv? Contrar autenticului Gorgias care, ca doctrinar al relativismului sceptic, admitea numai opinii, credințe (doxai, pisteis) despre lucruri și nu o cunoaștere obiectivă, personajul Gorgias recunoaște existența științei și, la antipodul ei, a credinței lipsite de știință (pisteuein aneu eidenai — 454 e) pe care se întemeiază convingerea retorică. Se schițează astfel postura esențială a oratorului politic: el este necunoscătorul care urmărește să convingă pe alți necunoscători asupra unor lucruri pe care nu le cunoaște[12] (459 c). Acesta este fundamentul gnoseologic al relației antinomice *real — aparent* pe care

[11] Rămîne de decis dacă recunoașterea valorii etice este o notă caracteristică retorului din vechea generație, care nu a putut renunța la tabuurile morale ale *paideii* tradiționale, sau dacă Platon a intenționat o disimulare a personajului, așa cum se atrage atenția de două ori în cursul dialogului: cînd Callicles îl învinuiește de conformism (482 d) și cînd Socrate elogiază pe Callicles că exprimă ceea ce ceilalți gîndesc (492 d).

[12] Considerată în mod absolut, aceasta era chiar teza agnostică a lui Gorgias din tratatul eristic *Despre Ființă sau Neființă*: adevărul nu poate fi cunoscut și nici împărtășit altora; ceea ce se cunoaște și se transmite este numai opinia (doxa).

Platon construiește originala teorie a simulacrelor artei, denumite lingușiri (eidola — kolakeiai) care apare interlocutorului Gorgias ca un paradox (463 d—e).

Polemizînd cu teza lui Polos despre experiență (empeiria) ca generatoare a artei (448 c), Platon constată că retorica, fiind o practică empeirică (empeiria kai tribe) — 463 b ce se bazează pe *aparent*, se află la antipodul adevăratei *techne*, bazate pe *real*. Prin *techne* (aci traductibil numai prin termenul „artă"), Platon înțelege activitatea creatoare specializată, ce este fundamentată de o cunoaștere teoretică (episteme). În faza scrierii dialogului *Gorgias*, Platon nu concepuse încă sistemul Ideilor, astfel că opoziția real-aparent nu este încă reductibilă la opoziția categoriilor inteligibil-sensibil[13]. Conceptul cunoașterii, opoziția real-aparent, ca și întreaga configurație a *techne*-ei sînt preluate de Platon din doctrina hippocratică, operîndu-se transferul aplicărilor de la trup la sufletul omenesc (464 a)[14]. Componentele hippocratice ale artei, cum sînt conceptele de natură (physis), cauzalitate (aitia) și interpretare, diagnosticare (logon didonai — a justifica, a da socoteală, 456 a) ca și finalitatea activității ei, buna stare, sănătatea, respectiv Binele sufletesc, sînt refuzate practicilor empirice de felul retoricii, finalitatea acestora fiind falsa sănătate, respectiv plăcerea, desfătarea sufletului.

Tot analogia cu medicina determină și definirea riguroasă a retoricii ca simulacru al uneia din părțile politicii (463 d). Politica este definită a fi arta îngrijirii (therapeia, un alt termen medical) sufletului în două forme: *legislația* (nomothetike), ca îngrijire, cultivare a sufletului sănătos, adică drept, și *justiția* (dikaiosyne), îngrijire a sufletului bolnav,

---

[13] A se vedea A r i s t o t e l, *Metafizica*, I, 981 a: bazîndu-se pe epistemologia platonică, definește *experiența* ca o treaptă inferioară a cunoașterii; *techne*, bazată pe inteligența „poietică", este disociată însă de *episteme*, ca inteligență teoretică. În *Gorgias*, după cum vedem, *episteme* este intrinsecă activității creatoare și nu celei teoretice pure, ca în doctrina Ideilor, formulată mai tîrziu.

[14] A se vedea H i p p o c r a t e s, *Peri archaies ietrikes*, 8, 20. Și Tucidide, la rîndul său, influențat de doctrina hippocratică, vorbește de natura omenească și de cauzalitatea specifică: I, 20; 3; I, 22:4; distingînd cauza aparentă și falsă — pretextul (prophasis) de cauza reală, adevărată (alethestate) dar neobservabilă (aphanestate) I, 23; 6. Asupra concepției despre *techne-artă* în dialogul *Gorgias*, a se vedea W. J a e g e r, *op.cit.*, vol. II, p. 212 și urm., precum și P. K u c h a r s k i, *La Rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*, în „Revue des études grecques", 1961.

adică nedrept (464 b, 478 e). După cum vedem, în tipare hippocratice, Platon reia vechea sinteză etico-politică, care concepea statul ca o ființă morală de aceeași natură cu individul uman. Relația dintre cele două componente ale entității umane, sufletul și trupul, determină proporționalitatea geometrică între artele închinate cultivării lor, iar dublarea fiecăreia de către un simulacru — lingușire creează o nouă serie antistrofică: pentru artele trupului, perechea de simulacre *toaleta* și *bucătăria*, opozabile gimnasticii și medicinei, pentru artele spiritului, *sofistica* și *retorica*, opozabile *legislației* și *justiției* (464 e— 465 d).

Finalitatea retoricii fiind plăcerea și desfătarea (462 c), adică falsul Bine, conținutul ei valoric este apreciat negativ — retorica este urîtă (*aischra*) și rea (*kake*) — 463 d, contrar criteriului sofistic după care se ghidează Polos, considerînd-o frumoasă (462 c — 463 d). Pentru moment, expunerea socratică a constituenților artei politice este amînată, impunîndu-se confruntarea dialectică cu reprezentantul tinerei generații de retori, cu Polos. După cum s-a observat, discuția cîștigă în claritate și în profunzime, în cursul acestei digresiuni, fără ca să se mai lărgească cîmpul de cercetare, o dată întrevăzut în dialogul cu Gorgias[15]. Digresiunea este provocată de interpelarea lui Polos, care respinge concesia lui Gorgias cu privire la importanța valorii etice tradiționale (461 b—c). Polos invocă drept argument absolut relația de autoritate atribuită anterior de Gorgias elocinței omului politic, definind-o fără rezerve a fi puterea tiranică (466 c). *Nomen odiosum* pentru democrația ateniană, în noua stare de spirit, tirania era singurul echivalent posibil pentru puterea politică la care aspira omul de stat doctrinar al retoricii.

Plecînd de la finalitatea Binelui, identic în mod provizoriu cu Folosul (468 c), Socrate obligă pe Polos să admită contrastul între *a face ceea ce vrei* și *a face ceea ce crezi de cuviință*, între actul voluntar real și falsul act voluntar (467 c—d). Acesta din urmă fiind stimulul puterii tiranice considerată ca mijloc în vederea dobîndirii Binelui (468 d), nerealizarea Binelui denunță actul tiranic ca nonvaloare intelectuală. La fel se întîmplă cu puterea oratorului politic: a face ceea ce crezi de cuviință se demonstrează a fi identic cu a face un lucru fără minte (468 d—e), deci condamnabil (469 d—e). În alți termeni, dacă în ecuația socratică, valabilă pentru toate dialogurile platonice, *cunoașterea binelui = voința binelui*, se anulează termenul volitiv, se va anula automat și termenul

[15] A se vedea V. G o l d s c h m i d t, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 306.

intelectual. Cercetarea dialectică ia însă o nouă turnură în momentu cînd Socrate readuce pe primul plan criteriul etic, vrînd să-l impună ca premisă pentru definirea fericirii (eudaimonia) — 469 a-c. Din acest moment, dobîndirea fericirii umane tinde să capete în dialog o importanță esențială, conjugîndu-se cu analiza retoricii, a cărei menire se arată a fi, de fapt, de la bun început: la 448 c în mod implicit, la 457 d în mod direct și explicit.

Socrate vorbește, în termenii tradiționali de fericirea interioară, rezultantă a *kalokagathiei* (470 e): conținutul etic este calitatea de a fi drept, iar cel intelectual este acum definit de gradul de cultivare a sufletului, de *paideia.* La rîndul său, Polos își precizează clar poziția, postulînd concepția unei fericiri *exterioare*, dată de puterea politică obținută prin încălcarea normelor morale elementare (471 a—c); Archelaos este cel mai nedrept om, dar cel mai „fericit" (471 d), demonstrînd astfel ncompatibilitatea valorii etice cu conținutul virtuții politice[16]. Binele nu este recunoscut ca solidar cu Dreptul. Polos se află la jumătatea drumului între conformismul lui Gorgias și imoralismul total al lui Callicles, întrucît recunoaște accepția tradițională a valorii etice și a reversului ei: Dreptul este Frumos, Nedreptul este Urît (474 c—d)

Socrate descompune conceptul de Frumos în Plăcut și Util (474 d), pe cel de Urît în Neplăcut și Dăunător; printr-un sofism semantic, identifică Utilul cu Binele și Dăunătorul cu Răul (475 a), ceea ce obligă la recunoașterea ecuației Răul = Urîtul = Nedreptul (475 d—e)[17].

O a doua teză socratică, derivată din principiul etic: *Omul nedrept este nefericit* (469 b, 471 d), anume *comiterea nedreptății este mai rea decît îndurarea ei* (469 c), cu corolarul *omul nedrept care nu-și ispășește vina este mai nefericit decît cel ce-și ispășește vina* (472 e), apare ca un paradox în contextul uzanțelor conforme bunului simț comun, întrucît afirmă superioritatea absolută a fericirii morale asupra celei exterioare, în aparent contrast (473 c-e) cu gradele fericirii umane stabilite de scolionul citat de Socrate, la începutul dialogului (457 e), ca loc comun al moralei curente în popor. Totul se ordonează logic, cînd Socrate situează teza existenței celor trei stări — materială, fizică și spirituală — în alternativa bunei stări, a sănătății (euexia) și a relei stări, a degradării (poneria), 477 b—d. Analogia cu medicina hippocratică îngăduie readucerea în

---

[16] A se vedea în piesa *Fenicienele* a lui Euripide susținerea acestei teze de către Eteocle, ca tiran al Tebei (vv. 480—510).

[17] A se vedea o discuție în termeni apropiați în *Alcibiade*, I, 113.

discuţie a tezei despre justiţie ca parte a politicii ce se ocupă cu însănătoşirea spiritelor cetăţenilor (477 a, 478 a). Pedepsirea vinovatului este similară tratamentului medical, ambele fiind metode neplăcute, dar utile (477 a, 478 a—c), de dobîndire a Binelui, anume sănătatea, deci şi fericirea, trupului şi a sufletului.

Răsturnînd sensul valorii retorice, simulacrul politicii este reformulat în contrariul său, justiţia, care se îngrijeşte de sufletele bolnave (478 a—b), restabilind echilibrul etic-intelectual dinăuntrul entităţii politice. Caznele şi torturile aplicate vinovatului de nelegiuire sînt similare arsurilor şi tăieturilor operate de medic, ambele avînd drept scop eliberarea omului de două rele, dintre care cel sufletesc este cel mai mare (480 c—d, 479 b—c)[18]. Echivalarea *therapeia* — *paideia* (îngrijirea — cultivarea) corespunde celor două faze — *îndreptarea* şi *înţelepţirea* omului (*Dike* şi *Nomos*) — 478 d, care definesc esenţa virtuţii universale.

Cazul tiranului Archelaos este acum reinvocat ca argument antitetic contra lui Polos, căci el se află în climax-ul nefericirii umane pe treapta cea mai de jos, ca omul care săvîrşind nedreptatea nu dă seama pentru ea şi dăinuie cu răul în el toată viaţa (479 a—e, 480 a). Pateticul pasajului 481 a anunţă imaginea marilor vinovaţi pedepsiţi pentru eternitate în Hades.

Interpelarea lui Callicles şi dezbaterea care se angajează în al treilea act al dialogului determină umplerea definitivă a cadrului, în care discuţia anterioară adusese principii şi confruntări de teze etice, cu întruchipări şi imagini de existenţe umane ilustratoare ale antinomiilor teoretice stabilite[19]. Se confruntă în acest act două tipuri de existenţă exemplară, politicianul vremii cu filosoful, altfel spus, Atena cu Socrate, ca un preludiu pentru apoteozarea lui Socrate, profetul unei noi politici, în viziunea platoniciană. Poziţiile filosofiei, reprezentată acum cu fermitate de Socrate (482 b—c), sînt atacate cu vehemenţă de prototipul omului de stat al secolului lui Pericle, format în spiritul civismului ate-

[18] După cum remarcă Maurice Vanhoutte (*La notion de liberté dans le Gorgias de Platon*, Léopoldville, 1957, pp. 12, 26), Polos admite, fără contestaţie, o serie de afirmaţii pe care, în mod normal, ar trebui să le combată. Pe de altă parte, Socrate uzează de anumite sofisme, printre care paralelismul strict al medicinei cu justiţia, pentru a duce discuţia pe un teren familiar retorilor, foarte receptivi faţă de adevărurile formale.

[19] Cf. P. Friedländer, *Die platonische Schriften*, vol. II. p, 230 şi urm.

nian realist și pragmatist. Se opun în cele două lungi tirade oratorice, a lui Socrate (481 c—482 c) și a lui Callicles (482 d—486 d), tipul contemplativului cu tipul omului activ, folosindu-se cu ingeniozitate procedeul, îndrăgit de sofiști, al citării paradigmelor literare, în cazul de față rolurile lui Zethos și Amphion din piesa *Antiope* a lui Euripide, respectiv omul de acțiune față în față cu poetul visător.

Tirada lui Zethos reproduce, de fapt, tipul ideal al atenianului vremii, așa cum este cuprins în *Discursul funebru* atribuit lui Pericle de Tucidide în *Istoria* sa. Este omul care se împărtășește în tinerețe din filosofie atît cît folosește educației sale de om liber, ca elev, așadar, al sofiștilor, ajungînd la vîrsta matură să cuvînteze și să conducă cu pricepere treburile politice ale statului, punîndu-se în slujba cetății și ilustrîndu-se prin dobîndirea puterii și influenței asupra concetățenilor săi[20]. Idealul etic-intelectual, ce se dezvoltă, așa cum am văzut, din conjugarea pragmatismului atenian (polypragmosyne) cu teoria dreptului natural, preconizată de profesorii sofiști ai acestei generații post-pericleene, constituie un perfect revers al idealului de virtute tradițional. Teza lui Callicles, replică negativă la doctrina socratică, este în afara primejdiei de a se contrazice, promovînd cu consecvență un anti-sistem. Astfel *sophrosyne* (înțelepciunea) ca auto-dominare rațională este etichetată drept imbecilitate (491 e), inteligența devine o anti-valoare în serviciul satisfacerii afectelor (492 a, 493 b). Hedonismul absolut, preconizat de cele două anti-virtuți cardinale, libertatea și nestăpînirea (492 c), sancționează dreptul și frumosul după natură. Binele suprem este dat acum de dobîndirea fericirii exterioare prin maxima capacitate a dilatării personalității umane, în componentele ei afective, pînă la noua măsură a supraomului. Alegoria butoiului Danaidelor (493 b, 494 a), servită de Socrate în scop inhibitiv, este acceptată de Callicles drept supremul bine: „Plăcerea vieții stă în a turna cît mai mult" (494 b)[21].

Justificarea hedonismului este dată de ideea inegalității naturale a oamenilor, ridicată la rangul de principiu universal (a se vedea citatul

[20] T u c i d i d e, II 40: 1, 2; 41:1.

[21] Callicles vorbește ca un adevărat fiu al Atenei, energetismul lui își găsește un corespondent perfect în portretul psihologic care li se face atenienilor în T u c i d i d e, I: 70: „atenienii au spiritul inovației, își pun iute ceva în gînd și tot atît de iute pun în fapte ceea ce au conceput ... Neobosiți în a dobîndi într-una cîte ceva, ... își petrec întreaga viață în tot soiul de încercări și primejduiri ..., foarte puțin se bucură de ceea ce posedă, din năzuința de a dobîndi mereu mai mult".

din Pindar, ales ca ilustrare de Callicles: 484 b). Dominația celui *mai bun* și *mai puternic* asupra celor slabi, ca relație de autoritate a stăpînului natural asupra sclavilor naturali (483 c—e, 484 a), apare ca profund anti-democratică. Democrația este concepută din această perspectivă ca o convenție artificială, ca un sistem de reprimare a supraomului natural (484 a). În fapt, însă, această doctrină, ce se poate regăsi în fragmentele lui Critias și în *Anonymus Jamblichi*, oferă o explicație a oligarhiei și tiraniei în care a eșuat Atena, după înfrîngerea ei în război, cînd nu s-a întîmplat nimic altceva decît punerea în acord a politicii interne cu practica politicii externe a Atenei față de aliații ei din sistemul Ligii de la Delos, deveniți din egalii Atenei, supuși și sclavi ai ei.

Replica lui Socrate, intenționînd a fi *alter* Amphion care-i răspunde lui Zethos, comportă o discuție dialectică similară celei purtate cu Polos, apoi un lung monolog, întrerupt mai mult formal de Callicles. La capătul a două serii de investigații dialectice (494 b—497 a și 497 d—499 e), atacînd principiul hedonistic, Socrate demonstrează necesitatea distincției plăcerilor bune de cele rele, în funcție de conceptul Binelui, acceptat formal și de către Callicles, în sensul de Bine moral, ca în discuția cu Gorgias și Polos (499 e—500 a). Distingerea Binelui de Plăcere, ca finalități antinomice ale activității omenești, prilejuiește readucerea în discuție a polarizării îndeletnicirilor umane în *arte* (technai) și *lingușiri* (kolakeiai), (500 b —501 a). Locul retoricii este acum căutat printre simulacrele artelor poetice cu adresă socială, a căror menire este pur estetică, lipsite fiind de orice intenționalitate etic-educativă (501 e—502 e). Aplicat retoricii, acest criteriu distinge retorica curentă de cea ideală dar utopică în actualitatea vremii, identificabilă cu arta politică al cărei scop esențial este reafirmat acum: a lupta pentru binele sufletesc al cetățenilor (503 a—d).

Cerinței formulate în consecință, de a descrie personalitatea exemplară a oratorului politic, i se răspunde printr-o investigare a constituenților operei de artă, ca structură metafizică și universală. Activitatea *demiurgului* urmărește crearea unei forme (eidos) a cărei organizare este dată de imanența *ordinii* (taxis) și a *armoniei* (kosmos) elementelor componente, materiale sau spirituale (503 d—504 a). Manufactul artistic al pictorului sau arhitectului (503 e—504 a) este similar modelajului trupului și spiritului uman (504 c—e). Artistul și omul politic sînt demiurgi ce lucrează conformîndu-se aceleiași legități universale, imanente structurii operei umane.

În cazul politicii, ordinea şi armonia elementelor spirituale se numesc *dreptate* şi *înţelepciune* (504 d—e). În descrierea virtuţilor sufleteşti ce decurg din aceste exigenţe, entitatea etic-intelectuală umană este relevată în cuprinsul unei cauzalităţi perfect logice. Acordul calităţilor *înţelept* (sophron) şi *curajos* (andreios) cu *drept* şi *pios* (în sensul de practicare a dreptăţii faţă de oameni şi de zei) compune desăvîrşirea umană (andra agathon einai teleos) manifestată în comportarea ideală (eu te kai kalos prattein), condiţie pentru fericirea umană (makarion kai eudaimona einai) 507 a—c. Din compunerea termenilor antitetici virtuţilor, la antipodul personalităţii umane exemplare, existenţa supraomului lui Callicles apare ca „un rău nemărginit şi un trai de om nelegiuit" (507 e). Supraomul contravine atît ordinii umane cît şi celei cosmice, care reuneşte omenirea şi natura în cadrul aceleiaşi entităţi guvernate de egalitatea geometrică (508 a). În această metafizică, simptomatică pentru o nouă fază în gîndirea platoniciană, se constată depăşirea socratismului care evita sinteza între om şi univers, declarîndu-şi ignoranţa faţă de cele ce se petrec în cer (ta meteora).

Pitagoreismul, recent cunoscut de Platon, îi oferea atît noţiunea proporţionalităţii geometrice cît şi instrumentul analitic pentru cercetarea principiilor metafizice ale naturii omeneşti[22].

Teoria idealităţii morale constituie o pregătire pentru o nouă fază a dialogului, în care, plecînd de la atare premise, se confruntă cu multă stricteţe polemică realitatea politică a Atenei cu existenţa lui Socrate ca întruchipare a doctrinei sale. După *Apărarea lui Socrate*, finalul lui *Gorgias* prezintă într-o suită continuă doctrina şi imaginea exemplară a lui Socrate. Într-o primă cercetare dialectică se stabileşte criteriul practic al examinării cetăţeanului care aspiră să joace rolul de om politic. Este vorba de un examen de valoare analog celui aplicat în profesiuni sociale ca medicina, arhitectura (514 a—e). În cazul politicii, criteriul de selecţie priveşte aprecierea operei etic-educative realizate de omul politic: Pe cine a făcut Callicles din nedrept, neînfrînat şi fără minte, desăvîrşit şi bun (kalos kagathos) —515 a? În continuare, această întrebare devine criteriul sever şi absolut de judecată a oamenilor de stat ai Atenei, atît din trecutul de glorie cît şi din actualitatea crizei politice.

În contrast evident cu dialogurile precedente, ca *Alcibiade I*, *Lahes*, chiar cu *Protagoras*, dar şi cu cele posterioare, ca *Menon*, *Phaidros*, cali-

---

[22] A se vedea asupra acestei chestiuni P. F r i e d l ä n d e r, *op. cit.*, vol. I, p. 27 şi urm.

tatea de om de stat este refuzată tuturor politicienilor de seamă ai Atenei, începînd cu Miltiade și terminînd cu Pericle. Aprecierea lor urmează cu consecvență principiul dihotomiei *arte — simulacre ale artelor*, astfel că analogia *retoricii* cu *bucătăria*, în contrast cu *medicina — politica*, este sistemul de referință aplicat tot timpul. Conducătorii Atenei n-au fost medici, ci bucătari (517 a — 519 a) întrucît n-au exercitat funcția etic-educativă în stat, vindecînd spiritele cetățenilor de nedreptate (515 c—516 e), ci încălcînd cele două exigențe fundamentale ale ființei morale a polis-ului, dreptatea și înțelepciunea, au stricat vechea stare de sănătate, umflînd și îmbuibînd trupul Atenei cu noi cuceriri, cu tributuri și fortificații (519 a). Există în acest pasaj germenele teoriei despre autarkia statului ideal, dezvoltată mai tîrziu în *Statul*. Sensul examinării politicii Atenei îndreptățește opinia că *Gorgias* constituie o replică la pamfletele antisocratice ale epocii, în primul rînd față de *Contra lui Socrate* al retorului Polycrates. Astfel, Platon demonstrează teza contrarie pamfletului, anume că Atena nu a avut nici un om politic adevărat, că Alcibiade și Critias, considerați elevii nefastului Socrate, sînt, de fapt, numai părtași la vina de a fi dus Atena la dezastru, ca demni urmași ai întemeietorilor Imperiului atenian, Temistocle, Cimon, Pericle, care sînt cei mai vinovați de acest deznodămînt (519 a—b). Răsturnarea de la putere și înfierarea lor demonstrează lipsa calității de „buni îngrijitori" ai poporului (516 e—517 b). În consecință, Socrate a fost singurul atenian care a avut înțelegerea adevăratei arte politice și a punerii ei în practică, întrunind calitățile esențiale politicianului — gîndirea bună și știința de a acționa în sensul gîndirii sale (521 e).

Justificarea retoricii ca armă de apărare contra nedreptățirii, argument folosit, de altfel, și de către Gorgias la începutul discuției, este prezentă în reproșul făcut de Callicles apoliticului Socrate, cînd invocă apărarea retorică drept mijloc de salvare a vieții (486 b). Motivul, însă, reapare cu toată gravitatea în episodul simbolic pentru judecarea și condamnarea lui Socrate (521 b—522 e). Omul socratic nu se poate apăra de nedreptățire, căci aceasta ar implica intrarea lui în viața politică și adaptarea lui la sistemul etic-politic existent, deci degradarea lui sufletească, răul cel mai mare cu putință (513 a—c). Cea mai importantă apărare este cea dată de puterea și de arta de a te feri să nedreptățești pe altul (522 d), a cărei semnificație transcende limitele condiției terestre umane, dovedindu-și valoarea și în alt ciclu de existență (522 e). Din această perspectivă, condamnarea lui Socrate apare ca un proces ireal

și absurd, ca un simulacru de judecată, întocmai ca procesul înscenat de bucătar medicului, avînd drept judecători pe copii (521 e—522 c).

Mitul eshatologic are, în acest context, valoarea unui simbol concret, accesibil imaginației (este istorisire reală, se spune la 523 a), pentru conținutul analizat rațional de dialectica cercetării filosofice.

El are, așadar, importanța unui argument paraștiințific, cu funcție sintetică și concluzivă. După cum observă W. Jaeger, mitul judecății din Hades nu constituie o formulă sincretică de etică platoniciană și doctrină mistică orfică, deoarece reprezentările orfico-pitagoreice i-au servit numai ca material literar pe care îl prelucrează cu libertatea artistului[23]. Pentru completarea demonstrației dialectice, pentru complinirea unei lacune în *episteme*, intuiția poetică a lui Platon atinge zonele inaccesibile rațiunii, iar insistența cu care susține veridicitatea mitului accentuează, de fapt, caracterul subiectiv al reprezentării. Platon reordonează elementele eshatologiei orfice (infernul, așa cum era descris în poemele orfice de tipul *katabasis* — coborîrea în infern —, era împărțit într-o lume a damnării și una a beatitudinii, iar sufletele erau aduse la judecată goale, neacoperite de văluri materiale) după cerințele interpretării hippocratice a naturii umane, ca un *compositum* format din spirit și trup, în care spiritul comportă puternice reflexe de existență corporală. Pe de altă parte, evocarea marilor damnați din infern, regii și cîrmuitorii lumii, în contrapunct cu mai puțin vinovatul și nefericitul Tersit, și elogierea omului exemplar care a fost Aristide, se înrudește cu viziunea cinicilor despre lume, așa cum este cunoscută începînd cu fragmentele lui Antistene, Diogenes, pînă la *Dialogurile morților* scrise de Lucian din Samosata multe veacuri mai tîrziu.

Concluzia dialogului are tonul parenetic al profetului unei noi politici socratice, afirmînd siguranța totală în relevarea unei noi căi de urmat pentru existența umană, cale ce se dovedește a avea temeiuri metafizice. Importanța absolută conferită autarhiei spirituale umane prefigurează idealul uman al viitorului, al epocii elenistice. Urmărind să refacă vechea sinteză a individualității umane cu polis-ul, ca ființă morală de aceeași natură cu omul, Platon, de fapt, fundamentează un ideal uman individualist. Preconizînd distanțarea omului exemplar de viața politică reală și aplicarea asupra acesteia a propriei măsuri etice,

---

[23] W. J a e g e r, *op. cit.*, pp. 259—260. A se vedea și opinia lui P. F r u t i g e r, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 34, asupra semnificației mitului din *Gorgias*.

Platon dezvăluie hiatusul imens care se deschide între idealitate și realitatea social-politică curentă, în care programul educației sale politice are, prin excelență, caracterul unei utopii nobile.



Dialogul *Gorgias* a suscitat mult interes în decursul întregii antichități, fiind una dintre cele mai citite și comentate opere platoniciene. Reacții polemice imediate par să se regăsească în discursul *Contra sofiștilor* al lui Isocrate, rivalul lui Platon și întemeietorul celei mai vestite școli retorice a vremii. În antichitatea tîrzie, dialogul este comentat de neoplatonicienii Proclus și Olympiodor și abundent excerptat de antologatorul Stobaios. Din *Gorgias* se inspiră în mare măsură discursul *Protrepticos* („Îndemnul către viața filosofică") al filosofului Jamblichos, iar retorul Aelius Aristides citează și parafrazează in extenso pasaje întregi din dialog, în discursul 45, unde apără retorica de incriminările lui Platon, și în discursul 46, unde argumentează reabilitarea celor patru mari bărbați atenieni atacați atît de vehement de Platon. *Gorgias* este studiat și folosit și de autorii creștini, interesați de latura moralizatoare a dialogului și mai ales de mitul judecății din Hades.

Menționăm la loc de cinste traducerea lui Cezar Papacostea din Platon, *Opere*, vol. III, București, 1935, de ale cărui interpretări am ținut seama în tot cursul lucrării. Traducerea este însoțită de o amplă și documentată introducere despre rolul și semnificația doctrinei sofiștilor în antichitatea greacă. Menționăm de asemenea ediția apărută sub îngrijirea lui Constantin Noica, în volumul Platon, *Dialoguri*, E.L.U., 1958, pe care am consultat-o în egală măsură.

Alexandru Cizek

BIBLIOGRAFIE

1. Lucrări speciale

L. Humbert, *Le pamphlet de Polycratès et le Gorgias de Platon*, în „Revue de Philologie", 1931

P. Kucharski, *La Rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*, în „Revue des études grecques", 1961

M. Vanhoutte, *La notion de liberté dans le Gorgias*, Léopoldville, 1957

E. D o d d s, *Commentary on Plato's Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959

E. L. H a r r i s o n, *Was Gorgias a sophist?*, în „Phoenix", 1964

W. J a e g e r, *Paideia*, vol. II, cap. Gorgias, trad. L. Emery, Firenze, 1959

P. F r i e d l ä n d e r, *Platon*, vol. II, *Die platonische Schriften*, Berlin, 1964

P. F r u t i g e r, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930

V. G o l d s c h m i d t, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947

O. N a v a r r e, *Essai sur la rhétorique grecque*, Paris, 1922

2. Edițiile textului consultate pentru traducere

P l a t o n, *Gorgias*, texte établi et traduit par A. Croiset et L. Bodin, în P l a t o n, *Oeuvres complètes*, tome III, 2-ème partie, „Les Belles Lettres", 1930

Platonis Opera quae extant — recensuit latinam linguam convertit adnotationibus explanavit Fridericus Astius, Lipsiae, 1819

Platonis Dialogi, in *Opera selecta* ex recognitione C.F.R. Hermanni, Lipsiae, Teubner, 1949

Gorgias, Ausgewählte Schriften erklärt von Chr. Cron und W. Nestle, Leipzig, Teubner, 1909

Plato's Gorgias, a revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1957

GORGIAS

[sau despre retorică]

CALLICLES SOCRATE CHAIREPHON GORGIAS POLOS

CALLICLES Este o vorbă, Socrate, că trebuie să sosești 447 a
ultimul la război și la bătălie.

SOCRATE Oare chiar așa, cum se zice, am ajuns și noi[1], prea tîrziu, după petrecere?

CALLICLES Și încă după ce petrecere minunată! Chiar adineauri Gorgias ne-a înfățișat[2] o sumedenie de lucruri frumoase.

SOCRATE Pentru asta, Callicles, vinovat este numai Chairephon care ne-a făcut să zăbovim în agora.

CHAIREPHON Nu face nimic, Socrate, tot eu voi îndrepta b
lucrurile, căci Gorgias, fiindu-mi prieten, are să țină pentru noi altă cuvîntare, dacă vrei, acum, dacă nu, altădată.

CALLICLES Cum așa, Chairephon? Socrate dorește să-l audă pe Gorgias?

CHAIREPHON Tocmai pentru asta am și venit.

CALLICLES Să știți că puteți veni la mine oricînd vreți. Gorgias este oaspetele meu și vă va ține cuvîntarea.

SOCRATE Ești foarte îndatoritor, Callicles. Crezi, însă,
că are să discute cu noi? Vreau să aflu care este puterea c
artei lui, ce susține și ce te învață el[3]. Cît despre cuvîntare, ar putea s-o țină, așa cum spui, altădată.

CALLICLES Cel mai bine ar fi să-l întrebi chiar pe el, Socrate, căci tocmai aceasta avea în vedere în cuvîntarea lui. Cerea, adineauri, celor dinăuntru să-l întrebe tot ce vor și spunea că va da răspuns la toate[4].

SOCRATE De minune, Chairephon, ia întreabă-l tu!

CHAIREPHON Ce să-l întreb?

SOCRATE Ce este el. d

CHAIREPHON Ce vrei să spui?

SOCRATE În cazul în care ar fi meșter de încălțăminte, ți-ar răspunde fără îndoială că este cizmar. Acum pricepi ce vreau să spun?

CHAIREPHON Pricep și am să-l întreb. Spune-mi Gorgias, e adevărat ce zice Callicles? Susții că poți răspunde la orice întrebare ți se pune?

448 a GORGIAS Este adevărat, Chairephon. Exact acest lucru afirmam acum cîteva clipe și îl afirm din nou, că de mulți ani nimeni nu m-a mai întrebat vreun lucru neașteptat.

CHAIREPHON Atunci, Gorgias, o să-ți vină ușor să-mi răspunzi.

GORGIAS Ai prilejul să mă pui la încercare, Chairephon.

POLOS Pe Zeus, așa e, dar dacă vrei, Chairephon, încearcă-mă pe mine. Gorgias trebuie c-a ajuns la capătul puterilor, atît de mult a discutat pînă acum.

CHAIREPHON Ce vorbești, Polos? Crezi că ai să-mi răspunzi mai bine decît Gorgias?

b POLOS Ce-ți pasă, din moment ce am să-ți dau satisfacție?

CHAIREPHON Cîtuși de puțin nu-mi pasă. Fiindcă așa dorești, răspunde-mi!

POLOS Întreabă!

CHAIREPHON Te întreb. Dacă Gorgias ar cunoaște profesiunea fratelui său, Herodicos, cum ar fi nimerit să-l numim? Oare nu la fel ca pe acesta?

POLOS Desigur.

CHAIREPHON În acest caz, ar fi potrivit să-l numim medic.

POLOS Bine înțeles.

CHAIREPHON Iar dacă ar practica arta lui Aristophon, fiul lui Aglaophon, sau a fratelui acestuia[5], cum ar fi indicat să-l numim?

c POLOS Pictor, fără îndoială.

CHAIREPHON Prin urmare, în ce domeniu este el specialist și cum ar fi potrivit să-l numim?

POLOS O, Chairephon, multe sînt artele omenești ce se descoperă din experiențe pe calea experienței. Într-adevăr, experiența face ca existența noastră să decurgă conform artei, iar lipsa experienței o lasă pe seama întîmplării. Cu fiecare dintre aceste arte, unii se ocupă într-un fel, alții într-alt fel, însă cu cele mai alese se ocupă cei mai aleși dintre oameni. Gorgias, care este unul dintre aceștia, și-a ales cea mai frumoasă dintre arte[6].

SOCRATE Se vede, Gorgias, că Polos este pregătit de d
minune pentru a ţine discursuri, dar nu se ţine de ce a promis lui Chairephon.

GORGIAS Cum aşa, Socrate?

SOCRATE Am impresia că nu prea i-a răspuns la întrebare.

GORGIAS Dacă vrei, întreabă-l tu însuţi.

SOCRATE N-o fac. Dacă ai vrea să-mi răspunzi tu, cu mult mai plăcut mi-ar fi să-ţi pun întrebări. Din cele spuse, este clar pentru mine că Polos este mai versat în aşa-numita retorică decît în dialectică.

POLOS Pentru ce, Socrate? e

SOCRATE Pentru că, Polos, întrebîndu-te Chairephon în ce este specialist Gorgias, i-ai lăudat arta ca şi cum ar contesta-o cineva, însă n-ai răspuns care anume este.

POLOS Nu am răspuns că este cea mai frumoasă?

SOCRATE Ba chiar aşa. Însă nimeni nu te întreabă cum este arta lui Gorgias, ci care este ea şi cum trebuie să-l numim pe Gorgias. Aşa cum mai înainte, la cele întrebate de Chairephon, ai răspuns precis şi scurt spune şi acum tot aşa, care este arta lui Gorgias şi ce nume să-i dăm lui.
Mai bine, Gorgias spune-ne tu însuţi cum trebuie să te 449 a
numim şi în ce artă eşti specialist?

GORGIAS În retorică, Socrate.

SOCRATE Atunci trebuie să te numim retor?[7]

GORGIAS Şi încă un bun retor, Socrate, dacă vrei să mă numeşti „ceea ce mă mîndresc că sînt", cum zice Homer.

SOCRATE De bună seamă că vreau.

GORGIAS Numeşte-mă, atunci.

SOCRATE Oare putem spune că eşti capabil să-i faci b
oratori şi pe alţii?

GORGIAS Acest lucru eu îl susţin nu numai aici, ci pretutindeni.

SOCRATE În acest caz vrei, Gorgias, să ne continuăm ca pînă acum dialogul, întrebînd şi răspunzînd şi să amînăm pentru altădată discursurile de mărimea celui început de Polos? Dar să nu dezminţi ceea ce promiţi şi să fii dispus să răspunzi scurt la întrebare.

GORGIAS Sînt unele răspunsuri, Socrate, care te obligă să ţii lungi discursuri, totuşi am să încerc să fiu cît mai
c concis cu putinţă. Încă şi cu aceasta mă laud, anume că nimeni nu spune mai multe lucruri în mai puţine cuvinte decît mine.

SOCRATE De aceasta şi este nevoie, Gorgias. Să-mi faci acum dovada conciziei tale, iar altădată a amplorii tale.

GORGIAS Aşa voi face, şi vei spune că n-ai mai auzit un om atît de scurt la vorbă.

SOCRATE Fie. Tu spui că eşti specialist în arta retorică
d şi că poţi să faci oratori şi pe alţii. Însă cu ce anume se ocupă retorica? Ţesătoria se ocupă cu lucrarea hainelor, nu-i aşa?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Şi muzica cu creaţia melodiilor?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Pe Hera, Gorgias, sînt încîntat de răspunsurile tale fără pereche de scurte.

GORGIAS Sînt convins, Socrate, că fac lucrul acesta cum se cade.

SOCRATE De acord. Hai, de-mi răspunde tot aşa şi cu privire la retorică, cu ştiinţa căror lucruri anume se ocupă ea?

GORGIAS A cuvîntărilor.

e SOCRATE Care anume, Gorgias? Cele care arată cum se tratează bolnavii pentru a fi vindecaţi?

GORGIAS Nu.

SOCRATE Atunci retorica nu are în vedere toate soiurile de cuvîntări.

GORGIAS Nu, fără îndoială.

SOCRATE Însă îi face pe oameni capabili să vorbească.

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Şi bineînţeles să şi gîndească ceea ce vorbesc?

GORGIAS Fireşte.

SOCRATE Aşadar, medicina, despre care vorbeam adineauri, te face apt să gîndeşti şi să vorbeşti despre bolile oamenilor?

450 a GORGIAS Fără doar şi poate.

SOCRATE Atunci şi medicina se ocupă de cuvîntări.

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Și anume cele care se referă la boli?

GORGIAS Întocmai.

SOCRATE Iar gimnastica, cu cuvîntările despre buna stare și reaua stare a trupurilor?[8]

GORGIAS Negreșit.

SOCRATE Și tot așa este și cu celelalte arte, Gorgias. Fiecare din ele are ca obiect acele cuvîntări care se referă b la lucrul cu care se ocupă respectiva artă.

GORGIAS Așa se pare.

SOCRATE Pentru ce, deci, nu numești retorice și celelalte arte, care se folosesc de cuvînt, din moment ce numești retorică arta care are ca obiect cuvîntările?

GORGIAS Pentru că, Socrate, întreaga știință a celorlalte arte, ca să zic așa, are în vedere operațiile manuale și alte acțiuni de acest fel, în timp ce retorica nu se îndeletnicește cu asemenea operație manuală, ci întreaga ei activitate și împlinire se realizează prin cuvinte. Pentru acest c motiv consider eu că, pe bună dreptate, retorica este arta discursurilor.

SOCRATE Oare pricep eu sensul denumirii tale? Poate că mă voi lămuri mai bine. Ia răspunde-mi: Există tot felul de arte, nu-i așa?

GORGIAS Da.

SOCRATE Dintre toate aceste arte, cred eu, unele folosesc acțiunea în mare măsură, neavînd nevoie decît de puține cuvinte, altele chiar de nici un cuvînt, pentru că activitatea lor se realizează în tăcere, așa cum este cazul picturii, sculpturii și al multor alte arte. La asemenea arte mi se pare că te referi spunînd că ele nu sînt retorică. Nu-i d așa?

GORGIAS Îți dai cu părerea cum nu se poate mai bine, Socrate.

SOCRATE Există însă și alte arte la care cuvîntul este totul, iar la acțiune, ca să zic așa, nu recurg deloc sau prea puțin, cum sînt aritmetica, calculul[9], geometria, jocurile de noroc, și alte multe arte, dintre care unele au cam tot atîtea cuvinte cîte acțiuni, dar majoritatea au mai multe cuvinte, iar activitatea și vigoarea lor rezidă pe de-a-ntregul

în cuvinte. Îmi face impresia că printre acestea din urmă
e așezi tu retorica.

GORGIAS Ai dreptate.

SOCRATE Însă eu cred că pe nici una dintre ele nu vrei
s-o numești retorică și că de fapt nu asta ai vrut să se în-
țeleagă spunînd că retorica este arta a cărei putere stă în
cuvînt, căci atunci te-ar putea interpela un amator de sub-
tilități: „Tu spui, Gorgias, că aritmetica este retorică?"
Însă eu cred că tu nu numești retorică nici geometria și
nici aritmetica.

451 a GORGIAS Ai dreptate să presupui și să crezi asta, Socrate.

SOCRATE Atunci du pînă la capăt răspunsul pe care ți
l-am cerut. De vreme ce retorica este una din acele arte
care se folosesc în mare măsură de cuvînt, deopotrivă cu
altele de acest soi, încearcă să-mi precizezi obiectul retori-
cii, a cărei forță stă în cuvinte. Să zicem că m-ar întreba
cineva, în legătură cu oricare dintre artele de care am
b vorbit: „Ce este aritmetica, Socrate?" Eu i-aș răspunde,
ca tine adineauri, că este o artă care se realizează prin cu-
vînt. Iar dacă m-ar mai întreba: „Cu ce se ocupă?", i-aș
răspunde că se ocupă cu numărul par și impar, cu mărimea
fiecăruia. Dacă m-ar întreba apoi: „Ce numești tu arta
calculului?", i-aș răspunde că și aceasta este una dintre
artele care se realizează în întregime prin cuvinte. Și dacă
m-ar întreba din nou: „Cu ce se ocupă ea?", i-aș răspunde,
ca în adunarea poporului, că „în toate celelalte privințe"[10]
c calculul este tot una cu aritmetica, de vreme ce se ocupă
cu același lucru, cu numerele pare și impare, că diferă de
aritmetică numai întrucît cercetează mărimea numerelor
pare și impare fie în raport cu ele însele, fie unele în raport
cu celelalte[11]. Iar dacă m-ar întreba cineva de astronomie,
și eu i-aș spune că și aceasta reduce totul la cuvinte, ar repli-
ca: „Dar cuvintele astronomiei la ce se referă, Socrate?",
i-aș răspunde că la mișcarea astrelor, Soarelui și Lunii,
la viteza unora față de celelalte.

GORGIAS Ai răspunde corect, Socrate.

d SOCRATE Fă și tu la fel, Gorgias. Retorica este tocmai
una dintre artele care săvîrșesc și împlinesc totul prin cu-
vinte! Nu este așa?

GORGIAS Aşa este.

SOCRATE Spune-mi la ce se referă ele, care anume este lucrul pe care-l au în vedere discursurile ce ţin de retorică?

GORGIAS Cele mai mari şi cele mai bune dintre lucrurile omeneşti, Socrate.

SOCRATE Acum iar spui ceva discutabil şi cîtuşi de puţin limpede. Cred că ai auzit la ospeţe oameni cîntînd acel e
scolion[12], în care fac socoteala că *cel mai bine-i să fii sănătos, al doilea să fii frumos şi al treilea*, cum spune poetul scolionului, *să fii bogat şi cinstit.*

GORGIAS Am auzit, dar ce vrei să spui prin asta?

SOCRATE Că acum îţi ridici împotriva ta pe producătorii 452 a
bunurilor lăudate de autorul scolionului, pe medic, pe pedotrib şi pe comerciant. Cel dintîi, medicul, ar zice: „Socrate, Gorgias te amăgeşte, căci nu arta lui face cel mai mare bine oamenilor, ci a mea." — Iar dacă l-aş întreba: „Ce eşti tu, de susţii acestea?", ar răspunde pesemne că este medic. — „Ce spui tu? Oare obiectul artei tale este cel mai mare bine?" — „Cum să nu fie sănătatea, Socrate?", probabil că ar răspunde. „Există pentru oameni vreun bine mai mare decît sănătatea?" Dacă, după
el, pedotribul ar zice: „M-aş mira şi eu Socrate, dacă b
Gorgias ţi-ar dovedi că binele artei lui este mai mare decît al artei mele", la rîndul meu i-aş zice: „Tu cine eşti, omule, şi care este meseria ta?" — „Eu sînt pedotrib, ar spune, şi meseria mea este să le fac oamenilor trupuri frumoase şi viguroase." După pedotrib, ar vorbi comerciantul, după
cum cred, foarte dispreţuitor faţă de toţi: „Ia gîndeşte-te, c
Socrate, dacă găseşti vreun bine mai mare decît bogăţia, la Gorgias sau la oricare altul?"[13] Atunci i-aş spune şi lui: „Cum aşa? Tu eşti producătorul ei?" Ar răspunde că da. „Ce eşti?" — „Comerciant." — „Dar cum aşa? Tu socoteşti că bogăţia este cel mai mare bine pentru oameni?", vom spune. „Cum să nu?", va spune el. — „Dar, uite, Gorgias pretinde că arta lui este sursa unui bine mai mare decît al artei tale", i-am spune noi. La care este limpede că ar întreba: „Şi care este binele acesta? Să
lămurească Gorgias!" Deci, consideră, Gorgias, că îţi cerem, d

şi ei şi eu, să ne răspunzi care este după tine binele cel mai mare al oamenilor al cărui producător eşti tu.

GORGIAS Cel care, într-adevăr, Socrate, este cel mai mare bine şi care, în acelaşi timp, dă oamenilor libertatea şi face pe fiecare stăpînul concetăţenilor săi.

SOCRATE Care este prin urmare acesta?

GORGIAS A fi în stare, zic eu, să convingi prin discursuri
e pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în ecclesia pe membrii ecclesiei, precum şi în oricare altă adunare care ar fi o adunare cetăţenească[14]. Datorită acestei puteri, sclav îţi va fi medicul, sclav îţi va fi pedotribul, iar comerciantul va vedea că agoniseşte nu pentru sine, ci pentru altul, pentru tine, care eşti în stare să vorbeşti şi să convingi mulţimile.

SOCRATE Mi se pare, Gorgias, că acum ai explicat destul
453 a de precis ce este, după tine, arta retoricii şi, dacă te-am înţeles bine, susţii că retorica este făuritoarea convingerii[15] şi că întreaga ei acţiune, esenţa ei, către aceasta tinde. Ori ai de adăugat că retorica este în stare şi de altceva, în afara creării convingerii în sufletele ascultătorilor?

GORGIAS Nicidecum, Socrate, căci socotesc că ai definit-o cu exactitate. Aceasta este esenţa ei.

SOCRATE Ascultă-mă atunci, Gorgias. Să ştii că, după
b convingerea mea, dacă există cineva care într-o discuţie cu altul vrea să ştie exact despre ce este vorba, apoi eu sînt unul dintre aceia şi cred că şi tu.

GORGIAS Ce-i cu asta, Socrate?

SOCRATE Îţi spun acum. În legătură cu puterea de convingere a retoricii, şi anume despre ce fel de convingere vorbeşti ca şi asupra căror lucruri se exercită ea, să ştii că eu nu am înţeles limpede, căci numai presupun ce este ea, după părerea ta, şi asupra căror lucruri se aplică. Aşa că am să te întreb totuşi despre ce convingere vorbeşti,
c şi asupra căror lucruri se exercită ea. Pentru ce, făcînd presupuneri, te mai întreb pe tine, în loc să vorbesc eu? Nu pentru tine o fac, ci în interesul discuţiei, pentru ca ea să decurgă în aşa fel încît să devină cît mai limpede obiectul ei. Gîndeşte-te dacă sînt îndreptăţit să te întreb. E ca şi cum, după ce te-aş întreba ce pictor este Zeuxis[16],

dacă mi-ai spune că este un pictor de ființe, eu n-aş fi îndreptățit să te întreb ce fel de ființe pictează şi unde se află picturile lui. Nu este aşa?

GORGIAS Întocmai.

SOCRATE Oare nu pentru faptul că există şi alți pictori, d
care pictează multe ființe, de tot felul?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Dacă n-ar mai fi existat alt pictor în afară de Zeuxis, oare n-ar fi fost bun răspunsul tău?

GORGIAS Cum de nu?

SOCRATE Atunci răspunde-mi cu privire la retorică. Consideri că retorica este singura care produce convingerea, sau mai sînt şi alte arte? Am să fiu mai precis. Cine te învață un anumit lucru, te şi convinge în legătură cu el, sau nu?

GORGIAS Fără discuție, Socrate, mai înainte de toate, convinge.

SOCRATE Să ne întoarcem la artele despre care vorbeam. e
Oare aritmetica nu ne învață cele cu privire la număr şi tot aşa şi aritmeticianul?

GORGIAS Fără îndoială.

SOCRATE Prin urmare ne şi convinge?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Atunci şi aritmetica este făuritoare a convingerii.

GORGIAS Aşa se pare.

SOCRATE Aşadar, dacă ne întreabă cineva ce fel de convingere şi cu privire la ce, îi răspundem că cea care ne
învață despre mărimea numerelor pare şi impare. Şi despre 454 a
toate celelalte arte, de care am vorbit, vom putea arăta că sînt arte ale convingerii, ale unei anumite convingeri cu privire la un anumit lucru. Nu este aşa?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Atunci retorica nu este singura artă a convingerii.

GORGIAS Ai dreptate.

SOCRATE Însă pentru că nu este singura care realizează acest lucru, ci mai sînt şi altele, sîntem îndreptățiți, ca şi în cazul pictorului, să-l întrebăm din nou pe interlocu-

tor: Ce fel de convingere şi cu privire la ce lucru realizează
b arta retorică? Ori crezi că nu este justificată o nouă întrebare?

GORGIAS Ba da.

SOCRATE Răspunde, deci, Gorgias, de vreme ce aceasta ţi-e părerea.

GORGIAS Eu vorbesc, Socrate, de convingerea tribunalelor şi a celorlalte adunări, asupra lucrurilor care sînt drepte şi nedrepte[17], aşa cum am arătat mai înainte.

SOCRATE Şi eu bănuiam, Gorgias, că vorbeşti despre o convingere referitoare la aceste lucruri. Dar ca să nu te miri dacă puţin mai tîrziu te voi întreba iarăşi ceva ce
c pare a fi limpede, reiau acum întrebarea. Cum îţi spun, eu te întreb pentru ca discuţia să ajungă la un capăt, nu ca să mă leg de tine, ci pentru a ne obişnui să nu anticipăm reciproc prin presupuneri asupra spuselor noastre, pentru ca tu să duci pînă la capăt explicaţia, potrivit ideii tale, aşa cum intenţionezi.

GORGIAS Şi eu cred că procedezi bine, Socrate.

SOCRATE Haide să cercetăm încă ceva. Numeşti tu un anumit lucru a şti?

GORGIAS Numesc.

SOCRATE Dar a crede?

GORGIAS De asemenea.

SOCRATE Tu consideri că a şti şi a crede, ştiinţa şi credinţa, sînt totuna, sau sînt deosebite?

GORGIAS Fără discuţie, Socrate, socotesc că sînt altceva.

d SOCRATE Bine socoteşti, şi ai să vezi imediat de ce. Dacă te-ar întreba cineva: „Există, Gorgias, o credinţă falsă şi o credinţă adevărată?"[18], după cum cred, tu ai încuviinţa.

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Există o ştiinţă falsă şi una adevărată?

GORGIAS Nicidecum.

SOCRATE Este clar că nu sînt acelaşi lucru.

GORGIAS Ai dreptate.

e SOCRATE Însă şi cei care ştiu şi cei care cred sînt la fel de convinşi.

GORGIAS Aşa este.

SOCRATE Să stabilim, dacă vrei, două specii ale convingerii: una care se întemeiază pe credință fără știință și cealaltă pe cunoaștere.

GORGIAS Întocmai.

SOCRATE Deci care este convingerea pe care o creează retorica în tribunale și în celelalte adunări, cu privire la lucrurile drepte și nedrepte? Este cea din care se naște credința fără știință sau cea din care se naște știința?

GORGIAS Este clar, Socrate, că cea din care se naște credința.

SOCRATE Așadar, retorica, după cum se vede, este făuritoarea convingerii întemeiată pe credință și nu pe învățătură[19], cu privire la lucrurile drepte și nedrepte. 455 a

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Așadar, oratorul nu învață tribunalele și celelalte adunări despre lucrurile drepte și nedrepte, ci doar le convinge. Într-adevăr, nici n-ar putea într-un timp scurt să instruiască o mulțime atît de mare cu privire la chestiuni atît de importante.

GORGIAS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Dacă este așa, să vedem ce putem spune despre retorică. În ce mă privește, nu sînt încă în stare să mă b
lămuresc. Cînd se face o adunare în cetate pentru alegerea de medici, sau constructori de corăbii, sau pentru vreun alt soi de meșteșug, oare nu este tocmai atunci cazul ca oratorul să nu dea sfaturi? Este limpede că în fiecare din aceste alegeri trebuie să fie ales cel mai priceput; cînd este vorba de construirea de ziduri, de porturi, de șantiere navale, trebuie solicitați numai arhitecții, iar cînd se ține sfat pentru alegerea de generali, pentru formarea unui front împotriva dușmanilor sau pentru ocuparea unui teritoriu, vor da sfaturi numai militarii și nu oratorii. Ce-ai de spus c
despre acestea, Gorgias? Deoarece spui că ești retor și că faci oratori pe alții, cel mai bine este să fii tu întrebat asupra artei tale. Gîndește-te că, de fapt, mă strădui în interesul tău, căci poate printre cei de față se întîmplă să fie unul care ar vrea să devină discipolul tău — și îmi dau seama că sînt destul de mulți dintre aceștia —, însă se rușinează să te întrebe. Așadar, întrebîndu-te eu, con- d

sideră că de fapt te întreabă ei. „Ce profit vom avea, Gorgias, dacă ne vei fi dascăl? În ce chestiuni vom fi în stare să sfătuim cetatea? Oare numai despre ce este drept şi nedrept, sau şi despre cele pomenite acum de Socrate?" Caută, deci, să le răspunzi.

GORGIAS Eu voi încerca, Socrate, să-ţi dezvălul cu claritate întreaga putere a retoricii, căci tu însuţi mi-ai arătat de minune drumul. Tu ştii, desigur, că arsenalele, zidurile
e Atenei, precum şi construcţia porturilor îşi datorează existenţa, în parte sfaturilor lui Temistocle, în rest celor ale lui Pericle, şi nicidecum oamenilor de meserie.

SOCRATE Acestea se spun despre Temistocle; cît despre Pericle, eu însumi l-am auzit propunîndu-ne construirea zidului din mijloc[20].

456 a GORGIAS Şi cînd se face una din alegerile de care ai vorbit, Socrate, vezi bine cum oratorii sînt cei care dau sfaturi şi fac să triumfe opiniile lor asupra acestor chestiuni.

SOCRATE Tocmai de acestea minunîndu-mă, Gorgias, de mult întreb ce soi de putere are retorica. Văzîndu-i mărimea îmi pare că este un lucru divin[21].

GORGIAS Însă dacă ai cunoaşte totul, Socrate, ai vedea că în ea cuprinde, ca să zic aşa, toate puterile şi le ţine în
b stăpînire. Am să-ţi dau o dovadă temeinică. Adesea, mergînd împreună cu fratele meu şi alţi medici pe la cîte un bolnav, cum acesta nu voia să înghită leacul, nici să se lase tăiat sau ars de medic, neputînd medicul să-l convingă, eu reuşeam fără alt meşteşug decît retorica. Eu susţin că în orice oraş ar merge împreună oratorul şi medicul, dacă s-ar purta discuţia în adunarea poporului sau în vreo altă reuniune care dintre cei doi să fie ales medic,
c medicul nici nu va fi băgat în seamă, ci va fi ales cel capabil să vorbească, dacă va vrea. Şi cu oricare alt om de meserie ar concura, oratorul ar reuşi să se facă ales mai degrabă decît oricine. Nu există chestiune pe care oratorul să nu o trateze mai convingător decît oricare dintre oamenii de meserie din mulţime. Atît de mare este, aşadar, puterea acestei arte şi de acest soi este ea. Totuşi, o Socrate, trebuie să te foloseşti de retorică ca de orice altă artă de a lupta[22].
d Astfel în cazul oricărei arte de a lupta, nu pentru a te folosi

împotriva tuturor oamenilor înveți pugilistica, pancrațiul
și lupta cu armele, încît, devenind mai puternic decît prie-
tenii și decît dușmanii, să te apuci să-ți lovești prietenii,
să-i străpungi și să-i ucizi. Pe Zeus, dacă vreunul care
frecventează palestrele, devenind puternic la trup și la
pumn, se apucă să-și bată tatăl, mama, vreo altă rudă sau
prieten, pentru acest motiv nu trebuie detestați și izgoniți
din cetate pedotribii și maeștrii de arme[23]. Ei i-au învățat e
să se folosească cu dreptate de arme pentru a se apăra de
dușmani și de cei care-i nedreptățesc, și nu pentru a ataca.
Dar discipolii, răstălmăcindu-i, se folosesc în mod nejust 457 a
de tăria și de arta lor. Deci nu dascălii sînt răi, nu arta
este răspunzătoare, nici rea pentru acest fapt, ci, cred
eu, acei care n-o folosesc cum trebuie. Același argument
se potrivește și pentru retorică. Oratorul este capabil să
vorbească în fața oricui, despre orice, și, într-un cuvînt, b
să convingă mulțimea după vrerea lui. Însă nu este cîtuși
de puțin dator să uzurpe reputația medicilor — pentru
motivul că este în stare s-o facă — nici a altor oameni
de meserie, ci trebuie să se folosească cu justețe de retorică
ca și de arta de a lupta. Cred că nu trebuie detestat și
alungat din cetate dascălul pentru abuzul pe care-l face
elevul, de puterea și de arta învățată de la el. Deși a fost c
inițiat în vederea unei drepte întrebuințări, discipolul pro-
cedează în mod contrar. Prin urmare este drept să fie urît,
expulzat și ucis cel ce nu se folosește cum trebuie de retorică
și nu cel ce l-a învățat.

SOCRATE Eu cred, Gorgias, că tu ai experiența multor
discuții în care ai remarcat faptul că anevoie pot vorbi-
torii să-și precizeze unii față de alții subiectul discuției
pe care o întreprind, să se înțeleagă și să se explice între
ei, încheind cu bine întrunirea; dacă intră în dispută, și d
unul spune despre celălalt că nu are dreptate sau că nu
este clar, atunci se supără și consideră că sînt de rea-cre-
dință unii față de alții, doritori fiind să se certe și nu să
elucideze obiectul discuției. Ba unii sfîrșesc prin a se des-
părți foarte rușinos, ocărîndu-se, rostind și auzind unii
despre alții asemenea lucruri încît cei de față se căiesc că
au avut gîndul să devină auditorii unor astfel de oameni.

e Pentru ce spun toate acestea? Pentru că mi se pare că în acest moment nu ești cu totul consecvent și în acord cu cele ce-ai spus la început despre retorică. Mă tem, deci, să te combat, ca să nu mă suspectezi că sînt doritor de dispută, nu pentru a elucida un lucru, ci pentru a te ataca
458 a personal. În cazul cînd ai fi din același soi de oameni ca mine, te-aș putea chestiona cu plăcere; dacă nu, aș renunța. Din ce soi de oameni sînt eu? Din cei care simt plăcere să fie combătuți, dacă greșesc, dar să și combată pe cel ce greșește, fără să-mi placă mai puțin cînd sînt combătut decît cînd combat la rîndul meu. Ba consider că primul lucru este cu atît mai avantajos cu cît e un bine mai mare să fii eliberat tu însuți decît să eliberezi pe altul de un rău foarte mare. Cred că nu este rău mai mare pentru un om decît să aibă o opinie falsă asupra lucrurilor de care tocmai
b acum ne ocupăm[24]. Prin urmare dacă și tu spui că ești un astfel de om, să discutăm. De crezi însă că trebuie să renunțăm, s-o facem imediat și să încheiem discuția.

GORGIAS În ce mă privește, Socrate, afirm că și eu corespund cerințelor prescrise de tine. Poate că ar trebui, totuși, să ne gîndim și la cei de față. Înainte de venirea voastră, o vreme eu le-am arătat o mulțime de lucruri, iar acum probabil că vom zăbovi mai departe cu discuția. Așa
c că este cazul să vedem dacă nu reținem pe unii, care vor să facă și altceva.

CHAIREPHON Auziți, Gorgias și Socrate, voi înșivă zarva celor care vor să asculte ce spuneți. Cît despre mine, n-aș putea avea o treabă atît de importantă încît, avînd prilejul unor asemenea discuții, purtate de asemenea vorbitori, să dau întîietate altor preocupări.

d CALLICLES Pe zei, Chairephon, chiar și eu, care am asistat la multe discuții, nu știu dacă m-am delectat vreodată atît de bine ca acum. Așa încît, în ce mă privește, dacă ați vrea să discutați toată ziua, aș fi cel mai încîntat.

SOCRATE Atunci, Callicles, nu am nici o obiecție, dacă și Gorgias este de acord.

GORGIAS Ar fi desigur rușinos, Socrate, să nu vreau
e tocmai eu, care am anunțat că răspund la tot ce dorește

fiecare. Cu încuviinţarea lor, discută şi întreabă tot ce vrei.

SOCRATE Ascultă atunci, Gorgias, ce nedumerire îmi produc spusele tale. Se poate ca tu să fi vorbit bine şi eu să te fi înţeles rău. Tu spui că eşti capabil să iniţiezi în retorică pe oricine vrea să înveţe de la tine?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Pentru ca să convingă mulţimea, în toate privinţele, dar fără s-o înveţe?

GORGIAS Este chiar aşa. 459 a

SOCRATE Spuneai adineauri că în privinţa sănătăţii, oratorul este mai convingător decît medicul.

GORGIAS Spuneam că asta se petrece în faţa mulţimii.

SOCRATE În faţa mulţimii, asta înseamnă, în faţa celor ce nu se pricep? Căci, fără îndoială, în faţa celor ce se pricep nu va fi mai convingător decît medicul.

GORGIAS Ai dreptate.

SOCRATE Fiind deci mai convingător decît medicul, ajunge mai convingător decît cel ce se pricepe?

GORGIAS Chiar aşa.

SOCRATE Fără să fie medic, nu? b

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Nefiind medic, fireşte că el nu are cunoştinţele pe care le are medicul.

GORGIAS Este evident.

SOCRATE Aşadar, cel ce nu se pricepe va fi mai convingător în ochii celor ce nu se pricep decît cel ce se pricepe, de vreme ce oratorul poate să fie mai convingător decît medicul. Nu se întîmplă aşa?

GORGIAS În acest caz, aşa se întîmplă.

SOCRATE Şi în cazul tuturor celorlalte arte nu se întîmplă la fel cu oratorul şi retorica? Ea nu este deloc datoare să cunoască lucrurile în sinea lor, căci a descoperit un atare meşteşug de a convinge încît pare, în faţa celor ce nu se pricep, că este mai cunoscătoare decît cunoscătorii. c

GORGIAS Oare nu este, Socrate, un mare avantaj, faptul că, ignorînd celelalte arte, cel ce o cunoaşte numai pe aceasta nu se vede socotit mai prejos de nici unul din oamenii de meserie?

SOCRATE Dacă oratorul este sau nu este mai prejos de
ceilalți, prin îndeletnicirea lui, vom cerceta de îndată ce
vom aduce vorba despre asta. Acum, să vedem, mai întîi,
d dacă despre ce este drept și nedrept, urît și frumos, bine
și rău, oratorul are aceeași atitudine ca în privința sănă-
tății și a domeniilor proprii celorlalte arte, și anume dacă
necunoscînd în esență ce este bine și ce este rău, ce este
frumos sau urît, drept sau nedrept, el meșteșugește totuși
o convingere datorită căreia, deși este ignorant pare în
fața celor ignoranți mai știutor decît cei știutori. Sau este
e nevoie să fie știutor și trebuie să cunoască toate acestea
mai înainte de a veni la tine ca să-l înveți retorica? În
caz contrar, tu, ca profesor de retorică, nu-l vei învăța
nimic din toate acestea pe cel ce vine la tine — căci nu
ține de meseria ta —, îl vei face însă să pară în ochii
celor mulți un cunoscător al acestor lucruri, fără să le
cunoască, îl vei face să pară bun fără să fie în realitate?
Ori vei fi cu totul incapabil să-l înveți retorica dacă el nu
cunoaște în prealabil adevărul asupra acestor lucruri?
460 a Cum stau lucrurile, Gorgias? Pe Zeus, dezvăluie, așa cum
spuneai adineauri, care este puterea retoricii.

GORGIAS Eu cred, Socrate, că acestea tot de la mine le va învăța, în caz că nu le știe.

SOCRATE Mă declar mulțumit. Ca să înveți pe cineva retorica, este necesar ca el să cunoască ce este drept și ce este nedrept, fie dinainte, fie după venirea lui la tine.

GORGIAS Exact.

b SOCRATE Dar, spune-mi, cel ce a învățat arhitectura este arhitect, nu-i așa?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Și cel ce a învățat muzica este muzician?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Nu este medic cine a învățat medicina, și în rest, din același motiv, nu este fiecare ceea ce-l face să fie știința lui?

GORGIAS Exact.

SOCRATE Prin urmare, din același motiv, cine a învățat ce este drept nu este un om drept?

GORGIAS Întocmai.

SOCRATE Așadar, trebuie ca specialistul în retorică să fie drept, iar ca om drept trebuie să vrea să săvîrșească c
numai lucruri drepte?[25]

GORGIAS Așa se pare.

SOCRATE În nici un caz nu va vrea omul drept să facă nedreptăți.

GORGIAS Fără îndoială.

SOCRATE Însă din discuție rezultă că specialistul în retorică este un om drept.

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Atunci, în nici un caz el nu va vrea să facă nedreptăți.

GORGIAS Se pare că nu.

SOCRATE Îți amintești cum, puțin mai înainte, ai spus că nu trebuie învinuiți și nici expulzați din cetate pedotribii d
pentru că pugilistul se folosește de pumn cum nu trebuie? Și că tot așa, dacă oratorul se folosește în mod nejust de retorică, nu dascălul lui trebuie învinuit și expulzat din cetate, ci cel ce nedreptățește și nu se folosește cum trebuie de retorică? Nu ai spus tu acestea?

GORGIAS Le-am spus.

SOCRATE Acum se pare însă că același orator nu poate e
să fie în nici un chip nedrept. Nu este așa?

GORGIAS Așa se pare.

SOCRATE Iar la început, Gorgias, spuneam că retorica este arta discursurilor privitoare nu la numerele pare și impare, ci la dreptate și nedreptate. Este adevărat?

GORGIAS Desigur.

SOCRATE Eu, cel puțin, cînd te-am auzit spunînd acestea am crezut că în nici un chip nu poate fi retorica un lucru nedrept, de vreme ce ea totdeauna făurește discursuri despre dreptate. Cînd, puțin mai tîrziu, ai spus că oratorul se poate totuși folosi în chip nedrept de retorică, mirîn- 461 a
du-mă și considerînd că cele spuse sînt contradictorii, am declarat că, dacă și tu socotești profitabilă lupta de opinii întocmai ca mine, discuția merită să continue, iar dacă nu, ar fi mai bine s-o abandonăm. Continuîndu-ne cercetarea, vezi acum tu însuți concluzia după care este cu neputință ca oratorul să se folosească în chip nedrept de

retorică şi chiar să vrea să facă acest lucru. Cum de se întîmplă aşa, pe cîine[26], Gorgias, nu se poate lămuri fără
b multă bătaie de cap.

POLOS Ce înseamnă asta, Socrate? Cu adevărat, aşa apreciezi tu retorica? Sau crezi tu asta, pentru că Gorgias s-a sfiit să nu fie de acord cu tine cum că retorul nu poate
c să nu cunoască ce este drept şi bine şi frumos, iar în caz că vine la el un elev fără aceste cunoştinţe îl va învăţa el însuşi ... şi cum din această concesie a ieşit poate o contradicţie în cele afirmate, tu te bucuri, căci tu însuţi ai provocat-o cu întrebările tale, fiindcă cine crezi tu că o să spună că nu cunoaşte ce este drept şi că nu poate să-i înveţe şi pe alţii?[27] Dar ca să ajungi la asemenea discuţii îţi trebuie o mare doză de mojicie.

SOCRATE Polos, băiat de ispravă ce eşti, nu fără noimă ne cultivăm noi prietenii şi copiii, ci, cînd ne clătinăm de bătrîneţe, sînteţi voi cei tineri în preajma noastră ca să ne sprijiniţi viaţa, prin fapte şi vorbe. Aşa şi acum, dacă
d eu şi Gorgias ne clătinăm în discuţie, tu care stai în preajma noastră, dă-ne sprijin. Ai tot dreptul. Chiar doresc să reiei oricare dintre afirmaţiile admise ce ţi se pare a nu fi bună, cu condiţia să ai grijă de un singur lucru.

POLOS La ce te referi?

SOCRATE Să-ţi stăpîneşti abundenţa pe care te-ai apucat s-o desfăşori la început.

POLOS Ce-i asta? N-am voie să vorbesc cît vreau?

e SOCRATE Rău ai păţit-o, prea bunule, dacă, venind la Atena, unde există cea mai mare libertate a vorbirii, tocmai aici ai fi singurul care n-are parte de acest lucru. Pune-te însă şi în locul meu. Dacă tu ai vorbi mult, nevrînd să răspunzi la întrebările puse, n-ar fi şi pentru mine o păţanie
462 a urîtă să n-am voie să plec şi să nu te mai aud? Dar dacă din discuţia avută te supără ceva ce ai vrea să corectezi, cum îţi spuneam, reia totul după voia ta, întrebînd şi fiind întrebat, rînd pe rînd, aşa cum am procedat Gorgias şi cu mine, combate şi lasă-te combătut. Doar susţii că şi tu eşti la fel de ştiutor ca Gorgias, nu?

POLOS Aşa susţin.

SOCRATE Prin urmare provoci și tu pe oricine să te întrebe ceea ce dorește, știindu-te în stare să-i răspunzi?

POLOS Fără îndoială.

SOCRATE Acum fă una din două, întreabă sau răspunde! b

POLOS Așa am să fac. Răspunde-mi, Socrate: Pentru că ți se pare că Gorgias este în dilemă în privința retoricii, tu ce spui că este ea?

SOCRATE Mă întrebi cumva ce fel de artă este retorica, după părerea mea?

POLOS Exact.

SOCRATE Eu sînt de părere că nu este nicidecum o artă, ca să-ți spun adevărul.

POLOS Și ce socotești tu că este retorica?

SOCRATE Un lucru pe care tu, în cartea citită recent de mine[28], afirmi că l-ai transformat în artă. c

POLOS Ce anume?

SOCRATE Un empirism.

POLOS Ești de părere că retorica este un empirism?

SOCRATE Sînt de părere, dacă tu nu spui că este altceva.

POLOS Empirismul cărui lucru?

SOCRATE Al producerii unei delectări și plăceri.

POLOS În acest caz, nu găsești că retorica este un lucru frumos, din moment ce este capabilă să-i delecteze pe oameni?

SOCRATE Ce, Polos? ai și aflat de la mine, ce susțin eu d că este, de mă întrebi dacă n-o găsesc frumoasă?

POLOS Păi n-am aflat că o socotești un empirism?

SOCRATE Nu vrei cumva, pentru că pui preț pe delectare, să mă delectezi puțin și pe mine?

POLOS Ba da.

SOCRATE Întreabă-mă atunci, ce fel de artă socotesc eu că este bucătăria?

POLOS Te întreb, deci, ce fel de artă este bucătăria?

SOCRATE De nici un fel, Polos.

POLOS Dar ce este, ia spune!

SOCRATE Spun că este o practică de rînd.

POLOS A cui, spune!

SOCRATE Îți spun. A producerii unei delectări și plăceri, e Polos.

POLOS Aşadar bucătăria este tot una cu retorica?

SOCRATE Nicidecum, ele sînt însă părţi ale aceleiaşi îndeletniciri.

POLOS Care este aceasta?

SOCRATE Să nu fie cam brutal adevărul. Ezit să vorbesc, de teamă să nu creadă Gorgias că-mi bat joc de meseria lui. În ce mă priveşte, eu nu ştiu dacă atare este retorica
463 a pe care o practică Gorgias. Din discuţie, nu ne-am lămurit încă ce gîndeşte el. Retorica de care vorbesc eu este ramura unei îndeletniciri[29] cîtuşi de puţin frumoasă.

GORGIAS Care, Socrate? Spune, fără să te jenezi deloc de mine.

SOCRATE Sînt de părere, Gorgias, că nu este o îndeletnicire ce ţine de artă, ci una proprie unui spirit inventiv şi îndrăzneţ, prin natura lui abil în a-i cîştiga pe oameni[30].
b Pe scurt, eu o numesc linguşire. Socotesc că mai sînt şi alte părţi ale acestei îndeletniciri, una din ele fiind bucătăria. Considerată a fi o artă, în concepţia mea nu este o artă,
c ci un empirism şi o rutină. Tot părţi ale linguşirii consider eu că sînt retorica, găteala şi sofistica, patru ramuri pentru tot atîtea domenii. Dacă Polos vrea să afle, să mă întrebe! Neaflînd încă ce parte a linguşirii spun eu că este retorica, el nu ia seama că nu i-am răspuns şi mă întreabă dacă n-o consider frumoasă. N-am de gînd să-i răspund dacă o consider frumoasă sau urîtă, mai înainte de a-i răspunde ce este ea. Nu ar fi corect, Polos. Dacă vrei să afli, întreabă care anume parte a linguşirii este retorica, după părerea mea.

POLOS Uite că te întreb. Răspunde-mi, care parte?

d SOCRATE Ai să înţelegi oare răspunsul meu? În concepţia mea, retorica este simulacrul[31] uneia din părţile politicii.

POLOS Şi apoi? Spui că este frumoasă sau urîtă?

SOCRATE Ba urîte, căci eu lucrurile rele le numesc urîte, dat fiind că trebuie să-ţi răspund ca şi cum ai fi înţeles ce spun.

GORGIAS Pe Zeus, Socrate, nici eu însumi nu pricep ce spui tu.

e SOCRATE Este firesc, Gorgias, căci n-am apucat să spun încă nimic clar, Polos ăsta este tînăr şi iute.

GORGIAS Lasă-l pe el şi explică-mi de ce spui că retorica este simulacrul unei părţi a politicii?

SOCRATE Am să încerc atunci să explic ce este după părerea mea retorica. Dacă n-am să reuşesc, Polos este de faţă să mă combată. După părerea ta, există un corp şi un suflet?

GORGIAS Cum să nu? 464 a

SOCRATE Consideri, mai departe, că există o sănătate proprie fiecăruia dintre ele?

GORGIAS Bineînţeles.

SOCRATE Ia să vedem: se poate întîmpla ca această sănătate să fie numai aparentă şi nu reală? Iată despre ce este vorba: mulţi oameni lasă impresia că au trupul sănătos, fără ca cineva să-şi dea seama cu uşurinţă că de fapt nu sînt sănătoşi, afară de cazul cînd este medic sau pedotrib.

GORGIAS Ai dreptate.

SOCRATE Eu afirm că există putinţa de a face ca atît trupul cît şi sufletul să pară sănătoase, cînd de fapt ele nu sînt deloc aşa. b

GORGIAS Sînt de acord.

SOCRATE Să vedem dacă pot să arăt mai limpede ce vreau să spun. Fiind vorba de două naturi deosebite, există şi două arte deosebite. Pe cea care se ocupă de suflet o numesc politică[32], însă celei care se ocupă de corp nu pot să-i dau un nume unic, pentru că, deşi este o singură artă a îngrijirii trupului, ea are două părţi, gimnastica şi medicina. În politică, partea care corespunde gimnasticii este legislaţia, iar cea care corespunde medicinei este justiţia. Ele se înrudesc întrucît au — medicina cu gimnastica şi c justiţia cu legislaţia — respectiv acelaşi obiect, deşi în unele privinţe diferă între ele[33]. Cele patru, îngrijindu-se unele de îmbunătăţirea trupului, celelalte de a sufletului, linguşirea observă ce se întîmplă nu prin cunoaştere, ci prin instinct[34], se divide în patru părţi şi, substituindu-se fiecărei arte, simulează că este arta pe care o uzurpă, cînd d de fapt nu se preocupă deloc de vreo îmbunătăţire, ci fără încetare seduce şi amăgeşte prostia în numele plăcerii, ajungînd să fie socotită la mare cinste. Astfel medicinei

i se substituie bucătăria care se preface a cunoaşte hrana
cea mai bună pentru trup aşa fel că, dac-ar fi să se concureze
medicul cu bucătarul de faţă cu copii sau cu bărbaţii fără
minte precum copiii, în ce priveşte cunoaşterea hranei
e bune şi a celei dăunătoare, medicul ar muri de foame[35].
Asta numesc eu linguşire şi consider că este o îndeletnicire
465 a urîtă, Polos, — căci pentru tine vorbesc acum — să tinzi
către plăcere fără să ai în vedere binele. Eu susţin că nu
este vorba de o artă, ci de un empirism, pentru că, neavînd
o cunoaştere a lucrurilor pe care le oferă, asupra naturii
lor, nu este în stare să se pronunţe asupra cauzei specifice
lor. Eu nu numesc artă îndeletnicirea care este lipsită de
cunoaştere, iar dacă nu eşti de acord cu aceasta sînt gata
de controversă. Cum spuneam, medicinei i se substituie
b bucătăria, ca formă a linguşirii; în acelaşi chip gimnasticii
i se substituie găteala, dăunătoare, înşelătoare, vulgară
şi nedemnă de un om liber — care, amăgind cu ajutorul
formelor şi culorilor, a rafinării vestimentaţiei, face ca
oamenii să fie seduşi de o frumuseţe artificială, uitînd de
c cea naturală care se obţine prin gimnastică. Ca să nu lungesc
vorba, am să mă exprim ca geometrii — poate acum
ai să mă poţi urmări: găteala este pentru gimnastică
ceea ce este bucătăria pentru medicină; mai mult decît
atît, că ce este găteala pentru gimnastică, este sofistica
pentru legislaţie şi ce este bucătăria pentru medicină
este retorica pentru justiţie[36]. Reiese, deci, că ele diferă
prin natura lor; cum sînt, însă, învecinate, sofiştii şi retorii
se întîlnesc în acelaşi domeniu şi în preocupări comune şi
nu pot preciza cu ce anume se ocupă, nici ei înşişi şi nici
ceilalţi oameni, cu privire la ei. În cazul în care sufletul
d n-ar guverna trupul, lăsîndu-l să se conducă singur, şi nu
ar veghea să distingă bucătăria de medicină, trupul ar
judeca punînd în cumpănă plăcerile care i-ar reveni lui şi
lucrurile s-ar petrece conform teoriei lui Anaxagoras[37],
prietene Polos, — tu doar cunoşti acestea — toate s-ar
amesteca laolaltă, nemaideosebindu-se cele ce privesc
medicina, de cele ale sănătăţii şi de cele ale bucătăriei.
Ai aflat, aşadar, ce susţin eu că este retorica: ea este pentru
spirit corespondentul bucătăriei care se ocupă de trup.

Poate am făcut un lucru absurd nepermiţîndu-ţi să vorbeşti e mult, în timp ce eu am desfăşurat un discurs întreg. Merit însă îngăduinţă pentru că, vorbind puţin, nu m-ai înţeles; n-ai fost capabil să te foloseşti de răspunsul pe care ţi l-am dat, fiindu-ţi necesară o expunere. Iar dacă eu nu ştiu 466 a să mă folosesc de răspunsurile tale, desfăşoară şi tu un discurs, dar dacă ştiu, lasă-mă s-o fac, căci am tot dreptul. Şi acum, eşti liber să te foloseşti cum vrei de acest răspuns al meu.

POLOS Ce vorbeşti? După părerea ta, retorica este linguşire?

SOCRATE Am spus că este o parte a linguşirii. Aşa de tînăr şi nu-ţi mai aduci aminte, Polos? Ce-ai să te faci mai tîrziu?

POLOS Deci eşti de părere că, în cetate, oratorii buni trebuie consideraţi drept nişte linguşitori vulgari?

SOCRATE Îmi pui o întrebare, sau începi un discurs? b

POLOS Îţi pun o întrebare.

SOCRATE Sînt de părere că nu sînt demni de nici o consideraţie.

POLOS Cum nu sînt demni de consideraţie? Nu au puterea cea mai mare din cetate?

SOCRATE Nu, dacă spui că puterea înseamnă binele pentru cel puternic.

POLOS Chiar aşa spun.

SOCRATE În cazul acesta, oratorii îmi par a fi cei mai puţin puternici din cetate.

POLOS Cum aşa? Nu ucid ei, întocmai ca tiranii, pe cine vor, nu deposedează şi expulzează din cetate pe cine cred c ei de cuviinţă?

SOCRATE Pe cîine, Polos, pentru fiecare lucru pe care-l spui, stau să mă gîndesc, dacă afirmîndu-l îţi exprimi părerea, sau dacă îmi pui numai o întrebare.

POLOS Ba te întreb.

SOCRATE Fie şi aşa prietene. Însă atunci mă întrebi două lucruri dintr-odată[38].

POLOS Cum două?

SOCRATE Nu ai spus, adineauri cam în aceşti termeni, d că oratorii ucid, întocmai ca tiranii, pe cine vor, că deposedează şi alungă din cetăţi pe cine cred de cuviinţă?

POLOS Ba da.

SOCRATE Îţi spun că este vorba de două întrebări, şi am să-ţi răspund la amîndouă. Eu susţin, Polos, că atît oratorii cît şi tiranii au foarte puţină putere în cetate, aşa cum spuneam adineauri. Ei nu fac nimic din ceea ce vor, ca să zic aşa, cu toate că fac ceea ce li se pare lor că este
e cel mai nimerit[39].

POLOS Şi asta nu înseamnă să ai o mare putere?

SOCRATE Nu, după spusele lui Polos.

POLOS Eu spun că nu? Dimpotrivă, spun că da.

SOCRATE Zău, spui că nu, cînd susţii că puterea mare este un bine pentru cel ce o are.

POLOS Asta spun.

SOCRATE Crezi că este un bine pentru un om lipsit de minte să facă ceea ce i se pare lui cel mai nimerit şi numeşti acest lucru a avea putere mare?

POLOS Nu, deloc.

SOCRATE Prin urmare, combătîndu-mă pe mine, vei
467 a demonstra că oratorii au minte şi că retorica este o artă şi nu o linguşire? Dacă mă vei lăsa necombătut, oratorii care fac în cetăţi ceea ce li se pare nimerit şi tiranii nu vor obţine nici un bine; iar dacă puterea este un bine, aşa cum spui, a proceda fără judecată, după bunul plac, chiar şi tu recunoşti că este un rău. Nu este aşa?

POLOS Ba da.

SOCRATE Cum or să fie puternici în cetate oratorii sau tiranii, dacă Polos nu-i dovedeşte lui Socrate că ei fac ceea ce vor?

b POLOS Omul ăsta...[40]

SOCRATE Eu susţin că ei nu fac ceea ce vor. Dovedeşte-mi contrariul!

POLOS Nu recunoşteai adineauri că ei fac ceea ce li se pare a fi cel mai bine?

SOCRATE Şi acum recunosc.

POLOS Deci nu fac ceea ce vor?

SOCRATE Eu susţin că nu.

POLOS Făcînd ceea ce li se pare nimerit?

SOCRATE Exact.

POLOS Spui grozăvii şi enormităţi, Socrate!

SOCRATE Nu te înverşuna, norocos Polos, ca să mă exprim după gustul tău[41]. Dacă eşti capabil să mă întrebi, c
dovedeşte că sînt în eroare, iar dacă nu, răspunde tu însuţi.

POLOS Ba vreau să-ţi răspund, ca să aflu ce susţii.

SOCRATE După părerea ta, oamenii vor de fiecare dată numai lucrul pe care-l fac, sau un alt lucru, în vederea căruia fac ceea ce fac? De exemplu, cei care înghit leacuri după sfatul medicilor, crezi că vor ceea ce fac, să înghită adică leacuri şi să sufere sau vor să se însănătoşească, drept care înghit leacurile?

POLOS Este clar că vor să se însănătoşească.

SOCRATE De asemenea şi cei care pleacă pe mare şi cei d
ce se trudesc cu vreun comerţ nu vor nicidecum lucrul pe care-l fac de fiecare dată. Căci cine s-ar apuca de bună voie să navigheze, să se primejduiască, să se agite? Dar scopul în vederea căruia ei navighează este, după părerea mea, îmbogăţirea. Căci pentru înavuţire pleacă ei pe mare.

POLOS Foarte adevărat.

SOCRATE Dar nu se întîmplă aşa şi în toate celelalte cazuri? Cînd cineva acţionează cu un scop, nu acţiunea în sine îl interesează, ci scopul pentru care acţionează.

POLOS Desigur.

SOCRATE Acum, spune-mi, poate exista vreun lucru care e
să nu fie ori bun, ori rău, ori neutru[42], adică nici bun, nici rău?

POLOS Cu neputinţă, Socrate.

SOCRATE Prin urmare tu numeşti lucruri bune priceperea, sănătatea, bogăţia şi celelalte de acest fel, iar contrariile lor le numeşti rele?[43]

POLOS Întocmai.

SOCRATE Iar nici bune, nici rele, le numeşti pe cele care sînt uneori în parte bune, uneori în parte rele, iar alteori
de nici un fel, cum sînt şederea, mersul, alergatul, navi- 468 a
gaţia, cum sînt pietrele, lemnele şi altele de felul lor. Nu pe acestea le ai în vedere? Sau denumeşti nici bune, nici rele alt soi de lucruri?

POLOS Ba pe acestea.

SOCRATE Lucrurile neutre se săvîrşesc în vederea celor bune, sau cele bune în vederea celor neutre?

POLOS Desigur că cele neutre în vederea celor bune.

b SOCRATE Deci urmărind binele, umblăm, considerînd că este spre binele nostru să umblăm şi dimpotrivă stăm ori de cîte ori credem că este spre binele nostru să stăm? Nu-i aşa?

POLOS Întocmai.

SOCRATE Deci şi cînd omorîm, în cazul că omorîm pe cineva, cînd expulzăm şi confiscăm averi, socotim că acţionăm spre binele nostru, nu-i aşa?

POLOS Cu siguranţă.

SOCRATE Aşadar, cei care săvîrşesc acestea, au în vedere binele?

POLOS Întocmai.

SOCRATE Dar nu am căzut de acord că, acţionînd pentru
c un anumit scop, nu acţiunea ne interesează, ci scopul pentru care acţionăm?

POLOS Foarte adevărat.

SOCRATE Prin urmare, nu vrem pur şi simplu să măcelărim, să expulzăm din cetăţi şi să deposedăm de bunuri, ci numai dacă avem vreun folos vrem să săvîrşim toate acestea, iar dacă ne dăunează nu le vrem. Astfel, pe cele bune, le vrem, cum spui tu, pe cele nici bune, nici rele nu le vrem, la fel şi pe cele rele. Într-adevăr? Eşti de părere că am dreptate, Polos, ori nu? De ce nu răspunzi?

POLOS Ai dreptate.

d SOCRATE Şi acum că sîntem de acord cu acestea, dacă cineva, fie el tiran, fie orator, ucide pe altcineva, sau îl alungă din cetate, sau îi ia avutul crezînd că este spre binele său dar i se întîmplă să iasă spre răul său, nu acţionează el oare cum i se pare mai nimerit?

POLOS Desigur.

SOCRATE Dar face el şi ceea ce vrea, dacă se întîmplă să iasă spre răul lui? De ce nu răspunzi?

POLOS Nu sînt de părere că face ceea ce vrea.

e SOCRATE Înseamnă, oare, că un asemenea om are multă putere în cetate, dacă a avea multă putere este un bine, după propria ta recunoaştere?

POLOS Nu.

SOCRATE Deci am avut dreptate să spun că omul care face în cetate ceea ce crede de cuviință nu are multă putere și nici nu face ceea ce vrea.

POLOS Dacă ar fi după tine, Socrate, nu te-ar încînta mai mult să ai putința de a face în cetate ce crezi de cuviință decît să nu o ai, nici n-ai invidia pe cel ce l-ai vedea că omoară pe cine dorește, că îl despoaie de avere sau îl închide.

SOCRATE Pe drept sau pe nedrept?

POLOS Oricum ar face-o, nu este de invidiat în ambele 469 a
cazuri?

SOCRATE Nu meni a rău, Polos.

POLOS Ce vrei să spui?

SOCRATE Că nu trebuie să invidiezi nici pe cei de neinvidiat, nici pe nenorociți, ci să-i compătimești[44].

POLOS Cum așa? Asta-i părerea ta despre oamenii la care mă refer?

SOCRATE Cum să nu fie?

POLOS Prin urmare cel ce omoară pe cine crede de cuviință, omorîndu-l pe drept, este după părerea ta un nenorocit demn de compătimire?

SOCRATE Nu astfel, dar nici de invidiat nu este.

POLOS N-ai spus acum că este un nenorocit?

SOCRATE Cel ce omoară pe nedrept, prietene, este pe b
deasupra și demn de milă, iar cel ce omoară pe drept nu este de invidiat.

POLOS De bună seamă, cel omorît pe nedrept este vrednic de milă și nenorocit.

SOCRATE Mai puțin decît cel ce omoară[45], Polos, și mai puțin decît cel omorît pe drept.

POLOS Cum așa, Socrate?

SOCRATE Așa, pentru că cel mai mare dintre rele este să fii nedrept.

POLOS Acesta să fie cel mai mare? Nu este și mai mare rău să fii nedreptățit?

SOCRATE Cîtuși de puțin.

POLOS Deci tu ai vrea să fii nedreptățit mai degrabă decît să nedreptățești pe altul?

c SOCRATE Eu n-aş vrea nici una din două, însă dacă aş fi obligat sau să nedreptăţesc sau să fiu nedreptăţit, aş alege mai degrabă să fiu eu nedreptăţit decît să nedreptăţesc pe altul.

POLOS Deci n-ai primi să fii tiran?

SOCRATE Nu, dacă prin tiran înţelegi acelaşi lucru ca mine.

POLOS Pentru mine, cum am spus, aceasta înseamnă să ai în cetate acea putere de a face tot ce crezi de cuviinţă, să ucizi, să expulzezi, să săvîrşeşti tot ce-ţi vine în minte.

SOCRATE Ah, scumpule! Cînd vorbesc, abţine-te să mă
d întrerupi. Dacă aş veni în agora plină de lume, ţinînd un
pumnal ascuns şi ţi-aş spune: „Polos, eu tocmai am dobîndit
o miraculoasă putere de tiran[46]. Astfel, dacă eu cred de
cuviinţă că unul dintre oamenii pe care-i vezi trebuie să
moară, acela pe dată va fi mort. Şi dacă eu socotesc că
trebuie sfărîmat capul unuia dintre ei, îndată va fi sfărî-
mat, iar dacă hotărăsc să i se rupă haina de pe el, haina
e îi va fi ruptă. Aşa de mare este puterea mea în cetatea
aceasta!" Cum tu ai fi neîncrezător, la vederea pumnalului
meu probabil că ai zice: Socrate, o astfel de putere mare
este la îndemîna tuturor, tot astfel ai putea să incendiezi
orice casă ai crede de cuviinţă, precum şi arsenalele Atenei,
triremele şi toate celelalte vase publice şi particulare. Dar
nu înseamnă că ai putere mare cînd faci ce ţi se năzare.
Nu crezi că este aşa?

POLOS Fără îndoială că aşa este.

470 a SOCRATE Poţi să-mi spui ce ai de obiectat faţă de o asemenea putere?

POLOS Pot.

SOCRATE Ce anume? Spune!

POLOS Că cine procedează astfel este vrednic de a fi pedepsit.

SOCRATE A fi pedepsit nu este un rău?[47].

POLOS Cu siguranţă.

SOCRATE Aşadar, omule minunat, poţi vedea din nou cum puterea cea mare presupune pentru cine acţionează cum crede de cuviinţă obţinerea unui folos şi a unui bine. După cum se pare, aceasta înseamnă o putere mare. În

caz contrar, este vorba de o putere mică şi de un rău. Să cercetăm şi următorul aspect: nu am convenit că uneori b este preferabil să săvîrşeşti ce am spus, ucideri, expulzări de oameni, confiscări de bunuri, dar alteori dimpotrivă?

POLOS De bună seamă.

SOCRATE Vasăzică lucrul este recunoscut şi de tine şi de mine.

POLOS Da.

SOCRATE Cînd zici că este bine să se procedeze astfel? Spune ce delimitare stabileşti tu?

POLOS Răspunde tu însuţi la asta, Socrate.

SOCRATE În ce mă priveşte, Polos, eu susţin, dacă-ţi c este pe plac ce auzi, că este bine cînd eşti îndreptăţit să procedezi astfel, şi este rău cînd nu eşti îndreptăţit.

POLOS Greu mai este să te contrazică cineva, Socrate! Chiar şi un copil ar fi în stare să-ţi dovedească cum nu ai dreptate.

SOCRATE Îi voi fi foarte recunoscător acelui copil, la fel şi ţie dacă m-ai contrazice şi m-ai scoate din rătăcire. Nu pregeta să faci bine unui prieten, dovedeşte-mă!

POLOS De bună seamă, Socrate, nu am nevoie de exemple străvechi pentru a te contrazice. Cele petrecute ieri şi d alaltăieri sînt în măsură să te contrazică şi să-ţi demonstreze că mulţi oameni nedrepţi sînt fericiţi[48].

SOCRATE Care anume?

POLOS Cred că-l vezi pe Archelaos[49], fiul lui Perdiccas, domnind acum în Macedonia?

SOCRATE Chiar dacă nu-l văd, aud despre asta.

POLOS Ce crezi, este fericit sau nefericit?

SOCRATE Nu ştiu, Polos. Nu am stat în preajma lui.

POLOS Ce spui? Numai stînd în preajma lui, ai şti-o, e de aici nu-ţi dai seama dacă este fericit?

SOCRATE Pe Zeus, nu-mi dau seama!

POLOS Este clar, Socrate, că şi despre marele rege ai să spui că nu ştii dacă este fericit!

SOCRATE Şi n-aş spune decît adevărul! Căci nu ştiu dacă este un om virtuos şi drept.

POLOS Ce vorbeşti? În asta stă toată fericirea?

SOCRATE După părerea mea, Polos. Eu susțin că bărbatul desăvîrșit și bun, de asemenea și femeia, este fericit, iar cel nedrept și rău, nefericit[50].

471 a POLOS Deci și Archelaos acesta este nefericit, după judecata ta?

SOCRATE Dacă este nedrept, prietene.

POLOS Dar cum să nu fie nedrept? Neavînd nici un drept la domnia pe care o deține acum, ca fiu al sclavei lui Alcetes, fratele lui Perdiccas, în mod legitim sclavul lui Alcetes, dacă ar fi vrut să respecte dreptatea ar fi slujit lui Alcetes și ar fi fost fericit, după părerea ta. Ori acum, nemaipomenit de nefericit a ajuns, fiindcă a comis cele mai mari
b nedreptăți. Trimițînd mai întîi după stăpînul și unchiul său, sub pretextul că-i va înapoia domnia pe care i-o răpise Perdiccas, i-a găzduit și i-a îmbătat, pe el împreună cu fiul lui, Alexandru, propriul său văr, aproape de aceeași vîrstă cu el, și, urcîndu-i într-un car, i-a scos afară în timpul nopții, i-a ucis și i-a făcut dispăruți pe amîndoi. Săvîrșind aceste nelegiuiri, nu și-a dat seama că a ajuns cel mai nefericit om și nici nu i-a păsat, ci puțin mai tîrziu n-a vrut ca fratele său, fiul legitim al lui Perdiccas, un
c copil de șapte ani, căruia i-ar fi revenit în mod legitim domnia, să fie fericit, după ce l-ar fi crescut cum se cuvine și i-ar fi cedat domnia, ci, aruncîndu-l într-o fîntînă, l-a înecat și i-a spus Cleopatrei, mama acestuia, că alergînd după o gîscă a căzut în fîntînă și a murit. Bineînțeles, acum, ca unul care a săvîrșit cele mai mari nelegiuiri din Macedonia, este cel mai nefericit dintre toți macedonenii iar nu cel mai fericit, și probabil că orice atenian, începînd cu
d tine, ar primi să fie în locul oricăruia dintre macedoneni în afară de Archelaos.

SOCRATE Încă de la începutul discuției, Polos, te-am lăudat că ai o bună formație retorică, dar nu ești priceput în discuția dialectică. Și acum, să fie tocmai acesta argumentul prin care chiar un copil m-ar combate și prin care, după cum crezi, sînt combătut de tine, cînd spun că omul nedrept nu este fericit? De unde și pînă unde, omule? Doar nu sînt de acord cu nimic din ce spui tu.

POLOS Nu vrei să fii, căci de fapt ești de aceeași părere cu mine. e

SOCRATE O, fericitule, tu încerci să mă combați avocățește, cu procedee care-și au locul în procesele din tribunale. Căci și acolo, unii cred că triumfă asupra adversarilor, dacă în sprijinul spuselor lor ei aduc martori mulți și renumiți, în timp ce partea adversă nu aduce decît un singur martor sau chiar nici unul. Această argumentare nu are nici o valoare pentru stabilirea adevărului. Uneori cineva poate 472 a
să fie victima unei mărturii false, depuse de numeroși oameni cu vază. Așa și acum, pentru ce susții tu vei găsi aprobare la mai toți atenienii și străinii, dacă ai vrea să-i aduci martori împotriva adevărului spuselor mele. Îți vor fi martori, dacă dorești, Nicias, fiul lui Niceratos, împreună cu frații săi, ale căror trepiede stau înșirate în templul lui Dionysos, dacă dorești și Aristocrates, fiul lui Skellios, a cărui frumoasă ofrandă se află în templul din Delfi, dacă dorești și întreaga familie a lui Pericle sau b
oricare altă familie de aici, pe care ai vrea s-o alegi[51].

Dar eu, deși sînt singur, nu mă dau bătut; căci tu nu mă constrîngi cu argumente adevărate, ci aducînd mulți martori falși împotriva mea, încerci să mă îndepărtezi de bunul meu[52] și de adevăr. Eu, în schimb, dacă nu voi reuși să te aduc ca singurul meu martor, pe tine, făcîndu-te să cazi de acord cu cele ce susțin, consider că nu voi fi împlinit nimic din ceea ce ne preocupă; și cred că nici tu c
n-ai face-o în cazul în care nu îți voi fi eu singurul martor, lăsînd deoparte pe toți ceilalți. Primul este felul de argumentare pe care-l luați în considerație, tu împreună cu mulți alții, dar pe celălalt numai eu pun preț. Comparîndu-le între ele, să vedem în ce constă diferența. Lucrurile pe care le discutăm, în nici un caz nu sînt de mică importanță, căci se poate spune că a le cunoaște este foarte frumos iar a le ignora este foarte rușinos. Esența lor este a cunoaște sau a ignora cine este fericit și cine nu este. Deocamdată d
este în discuție faptul că tu crezi că este posibil să fie fericit omul care săvîrșește nedreptăți și trăiește în nedreptate, de vreme ce consideri că Archelaos este nedrept și totuși fericit. Nu înțelegem întocmai părerea ta?

POLOS Întru totul.

SOCRATE Însă eu susțin că este un lucru imposibil. Iată o primă divergență. Bine. Va fi fericit cel ce săvîrșește nedreptăți dacă este judecat și pedepsit pentru ele?

POLOS Nicidecum, pentru că în felul acesta ar fi foarte nenorocit.

e SOCRATE Atunci, vinovatul care nu-și primește pedeapsa, după părerea ta, are să fie fericit?

POLOS Da.

SOCRATE După părerea mea, Polos, omul vinovat, ca și cel nedrept, este în orice caz nefericit, este chiar mai nefericit dacă nu este judecat și pedepsit pentru vina sa și este mai puțin nefericit dacă este judecat și pedepsit de zei și de oameni[53].

473 a POLOS Încerci să susții niște absurdități, Socrate.

SOCRATE Mă voi strădui să te fac și pe tine să-mi împărtășești părerea, căci consider că-mi ești prieten. Iată acum în ce constă diferența dintre noi: eu am susținut mai înainte că a nedreptăți este un rău mai mare decît a fi nedreptățit.

POLOS Întocmai.

SOCRATE Iar tu, că a fi nedreptățit.

POLOS Da.

SOCRATE Eu am afirmat că cei vinovați de nedreptate sînt nefericiți și tu m-ai combătut.

POLOS Bineînțeles, pe Zeus!

b SOCRATE După părerea ta, Polos!

POLOS Care este și cea adevărată.

SOCRATE Se poate. Tu îi consideri fericiți pe cei vinovați care nu-și primesc pedeapsa.

POLOS Chiar întocmai.

SOCRATE Eu tocmai pe ei îi consider cei mai nefericiți, iar pe cei ce-și primesc pedeapsa, mai puțin nefericiți. Vrei să respingi și această afirmație?

POLOS Asta este, mă rog, încă mai greu de combătut, Socrate.

SOCRATE Nu numai atît, ci chiar imposibil, fiindcă adevărul nu poate fi respins.

c POLOS Ce vorbești? Deci un om care complotează în mod nelegiuit împotriva tiraniei, cînd este prins, torturat,

ciopîrţit şi i se ard ochii, fiind supus la multe cazne de tot felul, cînd îşi vede copiii şi nevasta suferind aceleaşi chinuri, pentru ca în cele din urmă să fie răstignit sau chiar ars de viu, va fi astfel mai fericit decît dacă, evitînd acestea, se instaurează tiran şi conducător al cetăţii şi-şi petrece viaţa făcînd ce vrea, invidiat şi preamărit de cetăţeni şi de străini? Asta numeşti tu imposibil de respins?! d

SOCRATE Vrei să bagi groaza în noi[54], stimate Polos, şi nu să argumentezi întocmai ca adineauri cu martorii. Totuşi, ajută-mi puţin memoria: „dacă ar complota în mod nelegiuit împotriva tiraniei", ai spus?

POLOS Întocmai.

SOCRATE Mai fericit nu poate să fie, de fapt, nici unul dintre ei, nici cel care obţine tirania în mod nelegiuit, nici cel care este pedepsit, căci dintre doi nenorociţi nici unul nu poate să fie „mai fericit" decît celălalt; şi totuşi cel e
care scapă de pedeapsă şi domneşte este mai nenorocit. Ce înseamnă asta, Polos? Rîzi? Sau este vorba de o nouă formă de argumentare, cînd cineva susţine ceva, să rîzi de el, în loc să-l combaţi?

POLOS Crezi că mai este nevoie să fii contrazis, Socrate, cînd susţii nişte lucruri pe care nici un om nu le-ar putea rosti? Întreabă, pe oricine vrei dintre cei de faţă.

SOCRATE Polos, eu nu mă pricep în politică, iar anul trecut, ajungînd prin sorţi membru al senatului, cînd tribul meu a exercitat pritania şi a trebuit ca eu să conduc 474 a
votarea, am stîrnit rîsul datorită neştiinţei mele în procedura votării[55]. Aşa că nu-mi cere acum să-i pun la vot pe cei de faţă, iar dacă n-ai alte argumente mai bune decît pe ei, aşa cum îţi spuneam adineauri, cedează-mi rolul tău, ca să afli ce argumentare trebuie după părerea mea. Pentru ceea ce susţin eu, ştiu să-mi cîştig un singur martor, anume pe însuşi interlocutorul meu, şi n-am nevoie de mai mulţi, căci ştiind să pun la vot pe unul singur, nu mai discut cu cei mulţi. Vezi atunci, dacă eşti dispus să-mi cedezi rolul celui care argumentează, şi tu să răspunzi la întrebările b
mele. Eu cred, împreună cu tine şi cu toţi ceilalţi oameni că a comite nedreptatea este mai rău decît a fi victima nedreptăţii, a nu fi pedepsit este mai rău decît a fi pedepsit.

POLOS Nici eu, nici vreun alt om nu crede aşa ceva. Tu ai accepta să suferi o nedreptate mai degrabă decît s-o comiţi?

SOCRATE Şi tu ai accepta, ca şi toţi ceilalţi oameni.

POLOS Nici gînd de aşa ceva, în ce mă priveşte şi în ce-i priveşte pe alţii.

c SOCRATE Oare vrei să-mi răspunzi?

POLOS De bună seamă; căci vreau să aflu ce ai putea să spui.

SOCRATE Ca să poţi afla, răspunde-mi atunci ca şi cum am fi la începutul discuţiei: ce este mai rău, Polos, să nedreptăţeşti sau să fii nedreptăţit?

POLOS Să fii nedreptăţit, cred eu.

SOCRATE Dar ce este mai urît? Să nedreptăţeşti sau să fii tu nedreptăţit? Răspunde.

POLOS Să nedreptăţeşti.

SOCRATE Nu este şi mai rău, fiind mai urît?

POLOS Nicidecum.

SOCRATE Pricep; pentru tine nu sînt totuna, după cum
d se pare, frumosul şi binele, răul şi urîtul[56].

POLOS Nu, fără îndoială.

SOCRATE Dar cum aşa? Toate lucrurile frumoase, cum sînt trupurile, culorile, formele, sunetele şi moravurile, le numeşti frumoase, pe fiecare, fără nici o îndreptăţire? De pildă, trupurile frumoase, nu spui că sînt frumoase, considerînd utilitatea proprie fiecăruia, sau considerînd plăcerea pe care o produce privitorilor contemplarea lor? Ai cumva vreun alt criteriu în ce priveşte frumusetea
e trupurilor?

POLOS Nu am.

SOCRATE Prin urmare şi pe celelalte toate, forme ca şi culori, le numeşti frumoase pentru aspectul plăcut, pentru utilitatea lor sau pentru amîndouă în acelaşi timp?

POLOS Desigur.

SOCRATE Nu este la fel cu sunetele şi cu tot ce ţine de muzică?

POLOS Desigur.

SOCRATE Iar în domeniul legilor şi moravurilor nu pot fi alte criterii pentru frumos decît utilul sau plăcutul, sau amîndouă în acelaşi timp.

POLOS Sînt de aceeaşi părere.

SOCRATE Nu este la fel şi cu frumuseţea ştiinţelor? 475 a

POLOS Întocmai. Ce bine defineşti acum, Socrate, frumosul, în funcţie de plăcut şi de bun![57]

SOCRATE Atunci urîtul îl definim prin contrariu, adică prin neplăcut şi rău?

POLOS Neapărat.

SOCRATE Deci cînd, din două lucruri frumoase, unul este mai frumos decît celălalt, îl întrece în frumuseţe fie prin una din cele două calităţi, fie prin amîndouă, adică prin plăcere sau prin utilitate sau prin ambele în acelaşi timp.

POLOS Foarte adevărat.

SOCRATE Şi cînd, din două lucruri urîte, unul este mai urît decît celălalt, îl întrece în urîţenie fie prin neplăcerea ce produce, fie prin răutate; nu este obligatoriu? b

POLOS Întocmai.

SOCRATE Hai să vedem ce spuneam adineauri despre săvîrşirea nedreptăţii şi despre îndurarea ei. Nu spuneai că este mai rău să fii nedreptăţit, şi mai urît să nedreptăţeşti?

POLOS Aşa spuneam.

SOCRATE Dacă este mai urît să nedreptăţeşti decît să fii nedreptăţit, ori este mai neplăcut şi lucrul este mai urît din cauza neplăcerii suferite ori cauza este în rău, ori este în amîndouă. Nu este şi aceasta obligatoriu?

POLOS Cum să nu? c

SOCRATE Să vedem mai întîi: oare datorită neplăcerii nedreptăţirea întrece îndurarea nedreptăţii, şi suferă mai mult cei ce nedreptăţesc decît cei ce sînt nedreptăţiţi?

POLOS Nicidecum nu se întîmplă aşa, Socrate.

SOCRATE Atunci nu este neplăcerea pricina întrecerii.

POLOS Nu, desigur.

SOCRATE Dacă nu este neplăcerea, nici amîndouă nu pot fi cauza întrecerii.

POLOS Reiese că nu.

SOCRATE Rămîne atunci cealaltă posibilitate.

POLOS Da.

SOCRATE Adică datorită răului.

POLOS Se pare.

SOCRATE Prin urmare, excelînd în rău, comiterea nedreptăţii ar fi mai rea decît îndurarea ei.

d POLOS Este limpede că da.

SOCRATE Însă nu era un lucru recunoscut de cei mai mulţi oameni şi de către tine, adineauri, că este mai urît să nedreptăţeşti decît să fii nedreptăţit?

POLOS Da.

SOCRATE Acum se pare că este şi mai rău.

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Ai putea accepta ceva ce este mai rău şi mai urît în locul a ce este mai puţin rău şi urît? Nu ezita să răspunzi, Polos, căci n-o să ai nimic de pierdut. Oferă-te cu curaj raţiunii, întocmai ca unui medic şi răspunde-mi,
e cu da sau nu, la ce te întreb.

POLOS Nu aş putea accepta, Socrate.

SOCRATE Ar putea-o face vreun om?

POLOS Cred că nu, după un asemenea raţionament.

SOCRATE Deci aveam dreptate să spun că nici eu, nici tu, nici vreun alt om n-ar accepta să nedreptăţească, mai degrabă decît să fie nedreptăţit; căci rezultă că este mai rău.

POLOS Aşa se pare[58].

SOCRATE Vezi deci, Polos, cum comparînd un fel de argumentare cu altul, nu seamănă deloc între ele; cu tine
476 a sînt toţi ceilalţi, afară de mine, dar mie-mi ajunge singura ta recunoaştere şi mărturie, căci eu, cerîndu-ţi votul numai ţie, trec cu vederea pe toţi ceilalţi. Să ne oprim aici şi să examinăm acum al doilea lucru aflat în controversă: dacă pentru cel vinovat de nedreptate cel mai mare rău este să-şi primească pedeapsa, aşa cum crezi tu, sau dacă este mai rău să nu-şi primească pedeapsa, aşa cum pe de altă parte cred eu. Să cercetăm după cum urmează. Se poate considera că a primi pedeapsa este totuna cu a ispăşi pe drept o vină?

POLOS Da.

SOCRATE Poți susține că toate lucrurile drepte nu sînt frumoase decît în măsura în care sînt drepte? Vorbește după ce ai reflectat. b

POLOS Este și părerea mea, Socrate.

SOCRATE Gîndește-te acum și la altceva: dacă cineva acționează, nu trebuie să existe și un obiect care suportă acțiunea lui?

POLOS Desigur.

SOCRATE Dar obiectul care suportă respectiva acțiune, nu este oare așa cum îl face cel ce acționează asupra lui? Uite ce vreau să spun: dacă cineva lovește, nu trebuie să fie și cineva lovit?

POLOS Trebuie.

SOCRATE Și dacă lovește tare sau iute, nu este la fel și lovitura primită de către cel lovit? c

POLOS Desigur.

SOCRATE Deci suferința celui lovit este așa cum o face cel ce lovește?

POLOS Bineînțeles.

SOCRATE Iar atunci cînd cineva dă foc, trebuie să fie ceva care să ia foc?

POLOS Firește.

SOCRATE Și dacă-i dă foc să ardă tare sau dureros, așa arde și cel ce este aprins, precum este făcut să ardă?

POLOS Bineînțeles.

SOCRATE Cînd cineva taie, se întîmplă același lucru: există ceva care este tăiat.

POLOS Desigur.

SOCRATE Și dacă tăietura este mare sau adîncă sau dureroasă, obiectul tăiat nu este așa cum îl taie tăietorul?[59] d

POLOS Fără îndoială.

SOCRATE Într-un cuvînt, vezi dacă ești de acord cu ce am spus adineauri, că întotdeauna felul acțiunii determină și felul efectului[60].

POLOS Sînt de acord.

SOCRATE Dat fiind că ești de acord, ispășirea este o stare pasivă sau o stare activă?

POLOS În mod obligatoriu, Socrate, este o stare pasivă.

SOCRATE Este, deci, produsă de cineva?

POLOS Cum să nu? De cel care pedepseşte!

e SOCRATE Cel ce pedepseşte corect, pedepseşte şi pe drept?

POLOS Desigur.

SOCRATE Săvîrşeşte, sau nu, un lucru drept?

POLOS Un lucru drept.

SOCRATE Atunci şi cel pedepsit, prin ispăşire, suferă pe drept?

POLOS Evident.

SOCRATE N-am căzut oare de acord că lucrurile drepte sînt frumoase?

POLOS Fără îndoială.

SOCRATE Atunci, dintre aceştia doi, unul săvîrşeşte lucruri frumoase, iar celălalt le suportă, anume cel ce este pedepsit.

POLOS Într-adevăr.

477 a SOCRATE Fiind frumoase, sînt şi bune? Doar sînt plăcute şi utile.

POLOS Aşa rezultă.

SOCRATE Atunci cel ce ispăşeşte, are de suportat lucruri bune.

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Deci este spre folosul lui?

POLOS Da.

SOCRATE Dar nu este cumva folosul aşa cum îl înţeleg eu? Nu devine el mai bun sufleteşte, dacă este pedepsit pe drept?[61]

POLOS Este posibil.

SOCRATE Atunci celui ce ispăşeşte i se îndepărtează răutatea din suflet?

POLOS Da.

SOCRATE Oare nu este eliberat de cel mai mare dintre rele? Ia gîndeşte-te! În ce priveşte starea materială a
b omului, poate exista vreun alt rău decît sărăcia?

POLOS Nu altul decît sărăcia.

SOCRATE Dar în starea lui fizică? Nu spui că sînt rele slăbiciunea, boala, urîţenia şi altele de felul lor?

POLOS Bineînţeles.

SOCRATE Nu crezi că există însă şi o degradare a sufletului?

POLOS Fireşte.

SOCRATE Pe aceasta nu o numeşti nedreptate, ignoranţă, laşitate şi aşa mai departe?[62]

POLOS Fără îndoială.

SOCRATE Prin urmare, existînd trei stări, materială, fizică, sufletească, nu există şi o întreită degradare : sărăcia, c
boala şi nedreptatea?

POLOS Ba da.

SOCRATE Care o fi, însă, cea mai urîtă dintre degradări? Nu este cumva nedreptatea şi în general degradarea spirituală?

POLOS În cea mai mare măsură.

SOCRATE Fiind cea mai urîtă este şi cea mai rea?

POLOS Cum înţelegi asta, Socrate?

SOCRATE Înţeleg că cel mai urît este lucrul care provoacă fie neplăcerea cea mai mare, fie paguba cea mai mare, fie amîndouă la un loc, aşa cum am convenit în cele dinainte.

POLOS Foarte adevărat.

SOCRATE Acum am convenit însă că nedreptatea şi în general degradarea sufletului constituie cel mai urît lucru. d

POLOS Aşa am convenit.

SOCRATE În cazul acesta, ori este cel mai dureros[63] şi datorită excesului de suferinţă devine cel mai urît lucru, ori este cel mai vătămător, ori amîndouă la un loc.

POLOS Neapărat.

SOCRATE Atunci nu sînt mai dureroase nedreptatea, nestăpînirea, laşitatea şi ignoranţa decît sărăcia şi boala?

POLOS După părerea mea, Socrate, nu rezultă din cele spuse.

SOCRATE Înseamnă că degradarea sufletului este cea mai urîtă dintre toate, pentru că le întrece pe celelalte într-un mod neobişnuit, provocînd un mare neajuns şi un rău extraordinar, de vreme ce, după părerea ta, nu este e
în cauză durerea.

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Dar excelînd în provocarea celor mai mari neajunsuri este şi cel mai mare dintre relele care există.

POLOS Într-adevăr.

SOCRATE Atunci nedreptatea, neînfrînarea şi celelalte vicii ale sufletului sînt cele mai mari dintre rele?

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Acum, care este îndeletnicirea care te scapă de sărăcie? Nu cîştigul de bani?

POLOS Ba da.

SOCRATE Dar de boală? Nu medicina?

POLOS Fără îndoială.

478 a SOCRATE Dar de răutate şi de nedreptate? Dacă aşa nu te descurci, să vedem altminteri: unde şi la cine ducem pe cei cu trupul bolnav.

POLOS La medici, Socrate.

SOCRATE Unde, pe cei nedrepţi şi neînfrînaţi?

POLOS La judecători, Socrate.

SOCRATE Ca să-şi primească pedeapsa?

POLOS Întocmai.

SOCRATE Oare cei ce pedepsesc corect nu o fac în numele justiţiei?

POLOS Este limpede că da.

SOCRATE Deci cîştigul de bani eliberează de sărăcie,
b medicina de boală, justiţia de neînfrînare şi nedreptate.

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Care crezi că este cea mai frumoasă dintre ele?

POLOS La ce te referi?

SOCRATE Cîştigul de bani, medicina, justiţia.

POLOS Justiţia le întrece cu mult, Socrate.

SOCRATE Înseamnă că produce cea mai mare plăcere sau utilitate, sau pe amîndouă, din moment ce este cea mai frumoasă?

POLOS Da.

SOCRATE Oare tratamentul medical este plăcut şi îndrăgit de pacienţi?

POLOS Nu am impresia.

SOCRATE Însă este util. Nu-i aşa?

c POLOS Aşa e.

SOCRATE El, doar, scapă de un mare rău, astfel că-i în avantajul bolnavului să-l suporte ca să se facă sănătos.

POLOS Fireşte.

SOCRATE Care este oare cea mai mare fericire pentru trupul omului? Să fie tratat de medic sau să nu fie bolnav de la bun început?

POLOS Să nu fie bolnav, bineînțeles.

SOCRATE Se pare, deci, că fericirea nu ar fi îndepărtarea răului, ci neprimirea lui de la bun început?

POLOS Așa este.

SOCRATE Dar să vedem: care este mai nefericit dintre
doi oameni cu răul fie în trup, fie în suflet: cel ce este tratat d
și vindecat de rău, sau cel netratat care păstrează răul?

POLOS Eu cred că cel netratat.

SOCRATE Dar ispășirea nu însemna eliberarea de răul cel mai mare, de degradare?

POLOS Însemna.

SOCRATE Prin urmare, justiția înțelepțește pe oameni și-i face mai drepți, fiind ca o medicină contra răutății[64].

POLOS Desigur.

SOCRATE Deci cel mai fericit om este cel ce nu are în e
el răul sufletesc, deoarece s-a văzut că acesta din urmă este cel mai mare dintre rele.

POLOS Este clar.

SOCRATE După el, vine cel care a fost eliberat de rău.

POLOS Așa se pare.

SOCRATE Acesta a fost admonestat, pedepsit și și-a ispășit vina.

POLOS Desigur.

SOCRATE Cel mai rău, deci, trăiește cel care poartă cu el nedreptatea, nedezbărîndu-se de ea.

POLOS Se pare.

SOCRATE Dar nu este tocmai cel care, săvîrșind cele mai mari fărădelegi și excelînd în nedreptate reușește să nu fie
admonestat, nici pedepsit și nici să-și ispășească vina, așa 479 a
cum spui tu că a procedat Archelaos, ca și ceilalți tirani, oratori și conducători?

POLOS Se poate.

SOCRATE Aceștia, bunule, au procedat aproape la fel cum procedează oamenii cuprinși de cele mai grave boli, care nu dau socoteală medicilor de relele trupului lor, nu se lasă tratați de ei, temîndu-se ca niște copii de durerea

b provocată de arsuri şi tăieturi. Nu eşti şi tu de aceeaşi părere?

POLOS Ba da.

SOCRATE Fiindcă ignoră, pare-se, ce este sănătatea şi buna stare a trupului. Conform celor recunoscute de noi acum, par să procedeze la fel şi cei ce fug de dreptate, o Polos, uitîndu-se numai la partea ei dureroasă, dar rămînînd orbi la ceea ce are util şi ignorînd cu cît este mai mare nefericirea să trăieşti cu un suflet nesănătos, adică putred,
c nelegiuit şi nedrept, decît cu un trup nesănătos. De aceea ei fac totul ca să nu dea socoteală şi să nu fie eliberaţi de cel mai mare rău, agonisesc avuţii şi prieteni şi caută să ajungă vorbitorii cei mai convingători[65]. Dacă sîntem de acord că acesta este adevărul, îţi dai seama, Polos, ce concluzii reies din discuţie? Vrei să le deducem?

POLOS Dacă crezi de cuviinţă.

SOCRATE Nu rezultă că cel mai mare rău este nedreptatea şi săvîrşirea ei?

POLOS Aşa se pare.

d SOCRATE Iar eliberarea de acest rău, nu a reieşit a fi ispăşirea lui?

POLOS Se poate.

SOCRATE Neispăşirea n-ar însemna perseverarea în rău?

POLOS Desigur.

SOCRATE Atunci, săvîrşirea nedreptăţii nu este decît al doilea dintre rele, ca mărime. Neispăşirea nedreptăţii săvîrşite ar fi cel mai mare şi cel dintîi dintre rele.

POLOS Posibil.

SOCRATE Oare nu eram în dezacord tocmai asupra acestui lucru, prietene? Tu îl fericeai pe Archelaos pentru că, săvîr-
e şind cele mai mari fărădelegi, nu a dat nici o socoteală, în timp ce eu credeam contrariul, anume că şi Archelaos şi oricare alt om ce nu-şi ispăşeşte fărădelegea trebuie considerat deosebit de nefericit, în comparaţie cu ceilalţi oameni, şi că întotdeauna cel ce comite nedreptatea este mai nefericit decît victima nedreptăţii, de asemenea, cel ce nu-şi ispăşeşte vina decît cel ce şi-o ispăşeşte[66]. N-au fost acestea spusele mele?

POLOS Ba da.

SOCRATE S-a demonstrat prin urmare adevărul lor?

POLOS Aşa se pare.

SOCRATE Bine. Şi dacă acestea sînt adevărate, Polos, 480 a
ce mare nevoie mai este de retorică? Conform celor stabilite împreună trebuie să te păzeşti să nu săvîrşeşti nedreptăţi, căci de aici rezultă un mare rău. Nu este aşa?

POLOS Fără îndoială.

SOCRATE Dacă greşeşti, tu însuţi sau altcineva căruia îi porţi de grijă, de bună voie să te duci acolo unde se plăteşte cel mai repede vina, la judecător, întocmai ca la medic, grăbindu-te ca nu cumva învechirea bolii să facă
sufletul cangrenos şi incurabil. Am putea susţine altceva, b
Polos, cînd rămîn valabile principiile recunoscute de noi mai înainte? Nu este necesar să punem de acord constatările de acum cu cele dinainte, nemaiexistînd altă soluţie?

POLOS Cum am putea face altminteri, Socrate?

SOCRATE Deci, pentru apărarea propriei persoane vinovate, sau a părinţilor, a prietenilor, a copiilor, ori a patriei vinovate de nedreptate, nu ne este de nici o utilitate retorica, Polos, afară de cazul că cineva, concepînd contrariul rolului
ei[67], s-ar acuza în primul rînd pe sine, apoi pe oricare c
dintre rudele sau prietenii care s-ar face vinovaţi de nedreptate, fără să tăinuiască ceva, astfel ca aducînd vina la lumină, să dea socoteală de ea şi să se însănătoşească. Trebuie să se silească pe sine ca şi pe ceilalţi să nu se înfricoşeze, ci să se prezinte cu fermitate şi bărbăţie pentru dobîndirea a ce este bun şi frumos, fără să ţină seama de durere, ca şi cum ar avea de suportat tăieturile şi arsurile medicului. Dacă cele comise merită lovituri, să se ofere lovitu-
rilor, dacă merită lanţuri, să se lase înlănţuit, dacă amendă, d
să o plătească, dacă exil, să plece în exil, dacă e vorba de moarte, să se lase omorît. El însuşi să fie cel dintîi acuzator, pentru sine ca şi pentru toţi cei apropiaţi lui, folosindu-se de retorică pentru ca, prin dezvăluirea fărădelegilor, să fie eliberaţi de cel mai mare rău, de nedreptate. Putem vorbi astfel, sau nu putem, Polos?

POLOS Acestea mi se par absurde, Socrate, însă de bună
seamă sînt în acord cu cele afirmate mai înainte[68]. e

SOCRATE Prin urmare, ori trebuie să le anulăm şi pe acelea, ori sîntem obligaţi să fim de acord cu acestea.

POLOS Da, chiar aşa se întîmplă.

SOCRATE Lucrurile se inversează, însă, dacă dorim să facem rău cuiva, fie el duşman, fie orice, cînd singura grijă pe care trebuie s-o avem va fi ca acesta să nu fie
481 a nedreptăţit cumva de vreun duşman. Dacă duşmanul nostru nedreptăţeşte pe cineva, atunci prin orice mijloc, şi prin fapte şi prin vorbe, trebuie să-l împiedicăm să dea socoteală şi să meargă la judecător. Dacă ajunge acolo, să punem la cale scăparea şi neispăşirea lui; dacă a furat mulţi bani, să nu-i restituie, ci păstrîndu-i să-i cheltuiască şi pentru el şi pentru toţi ai lui, în chip nedrept şi nelegiuit. Dacă prin fărădelegile sale merită moartea, să nu fie dat morţii cu nici un chip, ci să dăinuie fără moarte în ticăloşia lui; neputîndu-se acest lucru, să trăiască cît mai mult timp în
b starea aceasta[69]. Pentru asemenea cazuri, este folositoare, după părerea mea, retorica, fiindcă pentru cel ce n-are de gînd să făptuiască nedreptăţi nu cred că este de mare folos, dacă într-adevăr ea este de vreun folos, ceea ce nu a reieşit deloc din cele discutate pînă acum.

CALLICLES Spune-mi, Chairephon, Socrate vorbeşte serios sau în glumă?[70]

CHAIREPHON Eu cred, Callicles, că extrem de serios, însă cel mai bine ar fi să-l întrebi.

c CALLICLES Pe zei, asta şi vreau. Spune-mi, Socrate, cum să te luăm, în serios sau în glumă? Dacă vorbeşti serios şi se întîmplă să fie adevărate cele ce susţii, ce altceva decît o viaţă deandoaselea trăim noi oamenii, care facem toate lucrurile împotriva, pare-se, a ceea ce trebuie?

SOCRATE O, Callicles, dacă simţirea oamenilor nu ar fi aceeaşi în diferitele ei manifestări, ci fiecare dintre noi ar
d simţi altceva decît ceilalţi, nu ar fi deloc uşor să faci cunoscută altuia propria ta stare. Vorbind aşa, mă gîndesc că eu şi cu tine, din întîmplare, avem aceleaşi sentimente, fiecare dintre noi doi avînd cîte doi iubiţi: eu pe Alcibiade, fiul lui Cleinias, şi filosofia, iar tu demos-ul atenian şi pe Demos, fiul lui Pyrilampes[71].

Bag de seamă că în orice ocazie, cît ești tu de grozav, orice ți-ar spune și oricum ți-ar spune că stau lucrurile iubiții tăi, nu ești în stare să-i contrazici, și-ți schimbi părerea cînd așa, cînd așa. În ecclesie, dacă la spusele tale e
demos-ul atenian îți răspunde că nu ai dreptate, tu, schimbîndu-ți părerea, spui ceea ce vrea el, iar cu frumosul fiu al lui Pyrilampes pățești altele de acest fel[72]. Tu nu te poți împotrivi dorințelor și hotărîrilor iubiților tăi[73], așa încît dacă cineva s-ar mira de absurditatea spuselor tale, datorată tocmai acestora, i-ai spune probabil, dacă ai vrea să fii sincer, că nu vei înceta să vorbești așa, decît cînd cineva 482 a
îi va împiedica pe iubiții tăi să mai vorbească așa.

Gîndește-te acum că și eu sînt nevoit să ascult altele de acest fel și, în loc să te miri de spusele mele, oprește vorbele filosofiei, care este iubita mea.

Ea spune neîncetat ceea ce auzi acum de la mine[74] și este, în comparație cu celălalt iubit, cu mult mai puțin nestatornică. Fiul lui Cleinias este de fiecare dată de altă părere, în timp ce filosofia întotdeauna este de aceeași părere; ea spune ceea ce te miră acum pe tine, tu însuți ești de față la vorbele ei. Prin urmare, ei trebuie să-i de- b
monstrezi, cum îți spuneam, că a fi nedrept și a nu da socoteală pentru nedreptăți nu este cel mai mare dintre toate relele, iar dacă vei lăsa acest lucru nedemonstrat, pe cîine zeul egiptenilor, Callicles nu se va pune în acord cu tine însuți, o, Callicles, ci veți fi toată viața în dezacord. Dar, preabunule, în ce mă privește, prefer să mă folosesc de o liră dezacordată și disonantă, să fiu în dezacord cu corul pe care-l dirijez, precum și cu cei mai mulți oameni, afirmînd lucruri contrarii părerii lor decît ca eu însumi, un c
singur om fiind, să nu mă aflu în armonie cu mine și să mă contrazic.

CALLICLES Mi se pare, Socrate, că te avînți în discursuri ca un adevărat demagog[75]. Și acum perorezi astfel, după ce Polos a pățit același lucru de care-l învinuia pe Gorgias că i s-a întîmplat cu tine. El spunea că Gorgias, întrebat de tine dacă ar învăța ce este dreptatea pe cel neștiutor d
care ar veni la el cu intenția să învețe retorica, s-a rușinat și a spus că l-ar învăța, temîndu-se, așa cum fac oamenii,

să nu se indigneze cineva dacă n-ar proceda astfel; mai spunea că, datorită acestei concesii, a fost obligat să se contrazică, lucru de care tu te-ai bucurat. Şi atunci, Polos, te-a luat în rîs, după părerea mea, pe drept cuvînt.

Acum iată că a păţit el însuşi acelaşi lucru şi nu-l felicit deloc pe Polos pentru încuviinţarea făcută ţie, cum că a nedreptăţi este mai urît decît a fi nedreptăţit. Din cauza
e acestei recunoaşteri, prins în cursă de argumentele tale, i s-a închis gura, ruşinîndu-se să spună ceea ce gîndea. În realitate, tu, Socrate, afirmînd că eşti în căutarea adevărului, recurgi la argumente demagogice şi ieftine despre ceea ce nu este frumos după natură şi este frumos după lege.

În cele mai multe cazuri, natura şi legea se află în contradicţie între ele. Cînd cineva se ruşinează şi nu îndrăz-
483 a neşte să spună ceea ce gîndeşte se vede silit să se contrazică. Remarcînd această particularitate, tu denaturezi sensurile: cînd cineva vorbeşte conform legii, îl interpelezi conform naturii, iar cînd vorbeşte conform naturii îl interpelezi conform legii. Tot aşa şi adineauri cu privire la *a nedreptăţi* şi *a fi nedreptăţit*, cînd Polos vorbea de urîtul conform legii, tu hărţuiai legea din punctul de vedere al naturii. După natură, cel mai urît lucru este cel mai rău, anume a fi
b nedreptăţit, iar după lege, a nedreptăţi[76]. A îndura nedreptatea nu este în firea unui bărbat, ci a unui sclav, pentru care moartea este de preferat vieţii, căci fiind nedreptăţit şi bruftuit nu este în stare nici să se apere, nici să vină în ajutorul celor la care ţine. Eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi şi mulţi. Aşadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi, înalţă laude şi aruncă
c blesteme. Pentru a înspăimînta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult[77], ca să nu ajungă să aibă mai mult decît ei, spun că este urît şi nedrept să fii mai presus de alţii, că nedreptatea constă în a căuta să ai mai mult decît alţii. Ei sînt bucuroşi, cred, să aibă tot atît cît şi ceilalţi, deşi sînt mai bicisnici. Pentru aceasta se şi spune că, după lege, este nedrept şi urît să te străduieşti să ai mai mult decît cei mulţi, ceea ce ei tocmai numesc
d a fi nedrept. Dar natura însăşi arată, cred, că este drept

ca cel capabil să aibă mai mult decît cel netrebnic, cel ce este mai puternic decît cel ce este mai slab. E vădit că aşa stau lucrurile peste tot, şi printre animale şi printre oamenii din toate cetăţile şi de toate neamurile, la care dreptul se defineşte prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab şi stăpîneşte mai mult decît el. Căci pe ce drept, oare, s-a e
întemeiat Xerxes cînd a mers asupra Eladei, sau tatăl acestuia, cînd i-a atacat pe sciţi, precum şi alte nenumărate asemenea cazuri care s-ar putea cita? Eu socotesc că aceştia acţionează după adevărata natură a dreptului, ba, chiar, pe Zeus, după legea proprie naturii[78], nicidecum după cea pe care o statornicim noi. Conform acesteia educăm noi pe cei mai buni şi mai puternici dintre noi, cînd îi luăm de mici, întocmai ca pe nişte pui de lei, şi-i domesticim cu vrăji şi amăgiri[79], învăţîndu-i că oamenii trebuie să fie egali, şi 484 a
că aceasta înseamnă frumosul şi dreptul. Dacă ar apărea, zic eu, un bărbat cu o natură viguroasă, care să zguduie, să sfărîme şi să arunce toate acestea, călcînd în picioare scrierile şi farmecele noastre, descîntecele şi legile, toate contrare naturii, el s-ar înălţa arătîndu-se că este nu sclavul, ci stăpînul nostru, şi ar face atunci să strălucească dreptul naturii[80]. Cred că şi Pindar exprimă ceea ce susţin b
eu, în cîntarea în care spune că

Legea-i tuturor stăpînă,
Muritorilor şi nemuritorilor.

Aceasta, zice el,

Să conducă straşnicei puteri îi dă îndreptăţire
Cu mînă atotstăpînitoare. De mărturie aduc
Faptele lui Heracle, căci fără răscumpăr . . .[81]

Cam aşa spune. Textul nu-l mai ştiu, în care spune că fără răscumpăr şi fără dăruială Heracle i-a răpit boii lui Geryon, căci luîndu-se după dreptul naturii, şi boii şi toate celelalte bunuri ale celor mici şi fără putere sînt ale celor c
mari şi puternici. Că acesta este adevărul, vei afla-o dacă, lăsînd deoparte filosofia, te-ai apuca de lucruri mai importante. Filosofia este, Socrate, un lucru plăcut dacă te ţii de ea cu măsură în timpul tinereţii, însă dacă stărui dincolo

de cît trebuie ajunge o nenorocire pentru oameni. Cît de
bine înzestrat ar fi cineva, dacă stăruie în filosofie şi la o
vîrstă matură, cu necesitate ajunge neştiutor de toate
lucrurile în care trebuie să se priceapă cel ce urmează să
d ajungă un bărbat desăvîrşit şi respectat[82]. Filosofii ajung
neştiutori de legile care cîrmuiesc cetatea, de felul de a vorbi
care are curs în relaţiile atît private cît şi publice ale
oamenilor, de plăcerile şi dorinţele omeneşti, într-un cuvînt
ajung să ignore în toate privinţele obiceiurile omeneşti.
Cînd sînt implicaţi într-o chestiune privată sau cetăţeneas-
e că, se fac de rîs, tot aşa cum, cred eu, oamenii politici se
fac de rîs cînd se amestecă în discuţiile şi dezbaterile voas-
tre. Se potriveşte vorba lui Euripide: Fiecare străluceşte
în ceea ce-şi dă mai mult silinţa.

Partea cea mai mare a zilei îşi petrece
Pentru ca pe sine însuşi s-ajungă a se-ntrece[83].

485 a Omul fuge de îndeletnicirea în care se simte slab şi o
vorbeşte de rău, dar o laudă pe cea cultivată de el, din părti-
nire, socotind că astfel se laudă singur. După părerea mea,
cel mai nimerit este să te ocupi de amîndouă; din filosofie,
este un lucru bun să te împărtăşeşti, pe cît este util edu-
caţiei, şi nu este ruşinos ca un tînăr să filosofeze. Mi se
pare însă un lucru ridicol, Socrate, ca un om ajuns la matu-
ritate să mai filosofeze încă, astfel că cei ce filosofează
b îmi fac o impresie foarte asemănătoare cu alintarea şi joa-
ca unor oameni maturi. Cînd văd un copil, căruia îi este
încă îngăduit să se comporte astfel, alintîndu-se şi jucîndu-
se, îmi face plăcere şi consider că este un lucru agreabil
care şade bine unui copil de condiţie liberă; pe cînd, dacă
aud un copil vorbind cu seriozitate, îmi face o impresie
dezagreabilă, îmi supără urechile şi socotesc că este un
c lucru vrednic condiţiei de sclav. Cînd auzi un om gîngurind
sau îl vezi jucîndu-se, îţi pare ridicol, lipsit de bărbăţie
şi bun de bătut.

Acelaşi lucru îl resimt eu şi faţă de cei ce filosofează. Sînt încîntat să văd că filosofează un băiat tînăr, îi şade bine şi consider că acesta este un om liber, iar cel ce nu se

preocupă de filosofie, un om aservit[84], care niciodată nu se va face vrednic de vreo faptă frumoasă şi nobilă. Cînd d
văd însă un om matur filosofînd încă, fără să se poată dezbăra de acest obicei, atunci cred, Socrate, că acest bărbat merită neapărat să fie bătut. Cum spuneam adineauri, omul acesta, cu toată buna înzestrare a firii lui, ajunge neom, fugind de inima cetăţii şi „de agora ei", în care, cum spune poetul, „bărbaţii ajung iluştri"[85], înfundîndu-se tot restul vieţii în unghere, ca să pălăvrăgească în compania a trei-patru tinerei[86], fără să exprime nicicînd o opinie importantă şi serioasă, de om liber. e

Eu, Socrate, am toată simpatia faţă de tine; aş zice că-am aceleaşi sentimente ca Zethos faţă de Amphion, în piesa lui Euripide de care am amintit. Astfel şi mie îmi vine să-ţi spun cam aceleaşi lucruri ca acela fratelui său, că nesocoteşti, Socrate, ceea ce ar trebui să te preocupe şi desfigurezi o atît de nobilă natură sufletească sub o deghizare copilărească, încît nu mai poţi să iei parte, cu o judecată 486 a
bună, la dezbaterile judiciare, nici să găseşti argumentul verosimil şi convingător[87] şi nici să dai altuia un sfat temeinic. Oare, într-adevăr, iubite Socrate, — să nu te simţi jignit, căci îţi vorbesc aşa numai cu bune intenţii — nu crezi că este ruşinos să fii aşa cum susţin eu că sînteţi, tu şi ceilalţi toţi care vă ţineţi într-una de filosofie?

Dacă acum te-ar lua cineva, pe tine sau pe altul deopotrivă cu tine, să te ducă la închisoare, pentru o fărădelege de care nu eşti vinovat, tu ştii că n-ai fi în stare să te aperi, b
că te-ai zăpăci şi-ai sta cu gura căscată, fără să poţi spune ceva; iar dacă ai fi adus în faţa tribunalului, avînd poate cel mai bicisnic şi mai ticălos acuzator, ai ajunge la moarte, dacă acesta ar vrea să ceară moartea ta[88].

Aşa că, ce ispravă este, Socrate, „cînd o îndeletnicire luîndu-te în primire, dintr-un om înzestrat te face bun de nimic", nefiind în stare să te aperi, să te salvezi din cele mai mari primejdii, pe tine însuţi, sau pe altcareva, cînd poţi c
fi despuiat de toate bunurile, de către duşmani, trăind fără nici o cinste în cetate?[89] Un asemenea om — chiar dacă e cam grosolan spus — merită să fie pălmuit fără drept de a cere socoteală.

Ascultă-mă, prietene, „*încetează cu subtilitățile, ocupă-te cu lucrurile nobile*, cu ceea ce îți face reputația de înțelept, *lăsînd pe seama altora prețiozitățile acestea*", care ar trebui numite fie sminteli, fie gogomănii, „*din care te alegi cu casa*
d *goală*". Ia seama nu la oamenii care își dispută asemenea mărunțișuri, ci la cei de partea cărora se află avuția, reputația și alte multe bunuri.

SOCRATE Dacă aș avea cumva sufletul de aur, Callicles, nu crezi că aș fi fericit să găsesc una dintre pietrele cu care se încearcă aurul?[90] Apropiindu-mi sufletul de cea mai bună din ele, dacă aș verifica prin ea că sufletul mi-este bine îngrijit, n-aș fi oare încredințat de buna mea stare, fără să mai am nevoie de altă încercare?

e CALLICLES Unde țintește întrebarea ta, Socrate?

SOCRATE Am să-ți spun, căci acum sînt convins că, întîlnindu-te pe tine, am și dat peste un asemenea noroc[91].

CALLICLES Cum așa?

SOCRATE Eu sînt încredințat că toate părerile cugetului meu cu care tu te declari de acord sînt, prin acest fapt, și adevăruri. Îmi dau seama că cel ce vrea să cerceteze
487 a temeinic buna sau reaua viețuire a sufletului, trebuie să aibă trei calități, pe care tu le ai pe deplin, anume: știința, bunăvoința și sinceritatea[92]. Am întîlnit mulți oameni care n-au fost capabili să mă pună la încercare fiindcă le-a lipsit știința ta. Alții sînt învățați, dar nu vor să-mi spună adevărul pentru că nu le pasă de mine, spre deosebire de tine.
b Acești doi străini, Gorgias și Polos, sînt învățați și-mi sînt și prieteni, însă, sfiindu-se mai mult decît trebuie, sînt lipsiți de sinceritate. Oare nu este așa? Ei doi au mers atît de departe cu sfiala încît, din cauza ei, fiecare a cutezat să vorbească contrar propriei lui opinii, în fața mai multor oameni și încă în legătură cu chestiuni de cea mai mare importanță. Tu ai toate aceste calități care lipsesc altora. Ai o educație temeinică, după părerea majorității atenieni-
c lor, și ești și binevoitor cu mine. Ce dovadă am? Am să-ți spun. Știu, Callicles, că ați fost patru oameni care v-ați asociat să studiați filosofia, tu, Tisandru din Aphidna, Andron, fiul lui Androtion și Nausicyde din Holarges[93]. Am auzit că, sfătuindu-vă între voi pînă unde trebuie mers

cu studiul, a învins hotărîrea de a nu intra chiar în subtilităţile filosofiei, ci v-aţi îndemnat unii pe alţii să vă feriţi ca nu cumva, devenind peste măsură de învăţaţi, să nu vă prăpădiţi firea pe neobservate. d

Cînd te aud acum, sfătuindu-mă aceleaşi lucruri ca pe cei mai buni prieteni ai tăi, am o dovadă sigură că într-adevăr eşti binevoitor cu mine; că eşti capabil de sinceritate şi că nu te sfieşti, tu însuţi o spui şi cuvîntarea ţinută puţin mai înainte, te confirmă.

Încît este limpede pentru cele ce urmează: dacă tu te declari de acord cu mine într-o privinţă, lucrul va fi suficient verificat de mine şi de tine ca să nu mai fie nevoie e să recurgem şi la alt mijloc de verificare. Tu n-ai să confirmi ceva din neştiinţă sau din exces de sfială, şi fireşte nici n-ai face-o ca să mă amăgeşti — îmi eşti doar prieten, cum spui tu însuţi. Aşadar, în fapt consensul meu şi al tău vor avea ca rezultat adevărul. Cea mai frumoasă cercetare dintre toate, Callicles, priveşte lucrurile de care m-ai învinuit tu: cum trebuie să fie un bărbat, cu ce să se îndeletnicească şi în ce măsură, cînd este tînăr şi cînd este bătrîn. Să fii 488 a încredinţat, că de greşesc în viaţa mea nu o fac înadins, ci din neştiinţă. Prin urmare, nu înceta să mă dojeneşti, aşa cum ai început, şi arată-mi îndeajuns cu ce trebuie să mă ocup, şi în ce chip să ajung la asta, iar dacă de acord fiind acum cu tine, mă vei prinde în viitor că nu procedez aşa cum am căzut de acord, socoteşte-mă un prost nevrednic de a mai primi vreo dojană altădată. b

Ca s-o luăm de la început[94], spune-mi care este, după tine şi după Pindar, dreptul conform naturii? Cel puternic să ia cu forţa bunurile celor slabi, cel ce este mai bun să conducă pe cei inferiori, iar cel capabil să posede mai mult decît cel netrebnic? Dacă-mi aduc bine aminte, asta spuneai că înseamnă dreptatea.

CALLICLES Acestea le-am spus şi le mai spun şi acum.

SOCRATE Oare pentru tine a fi *mai puternic* este identic cu a fi *mai bun*? Adineauri n-am fost în stare să înţeleg c ce ai vrut să spui. Oare îi numeşti mai puternici pe cei ce sînt mai tari şi trebuie ca cei slabi să asculte de cel tare, aşa cum ai motivat, mi se pare, că cetăţile mari merg asupra

celor mici, în numele dreptului naturii, deoarece sînt mai
puternice şi mai tari? Deci *mai puternic*, *mai tare* şi *mai*
bun sînt acelaşi lucru, ori poţi să fii mai bun chiar dacă
eşti mai slab şi mai neputincios, şi să fii mai puternic şi în
d acelaşi timp mai rău? A fi *mai bun* şi a fi *mai puternic* au
acelaşi înţeles? Defineşte-mi în mod clar, dacă *mai puternic*,
mai bun şi *mai tare* sînt totuna sau sînt lucruri deosebite?

CALLICLES Dar eu îţi spun clar că sînt totuna.

SOCRATE Atunci, după natură, mai mulţi oameni nu sînt mai puternici decît unul singur? Ei sînt şi cei care impun legile acestuia, aşa cum ai spus acum o clipă.

CALLICLES Fireşte.

SOCRATE Astfel, legiuirile celor mulţi sînt totodată şi ale celor mai puternici.

CALLICLES Fără îndoială.

e SOCRATE Deci şi ale celor mai buni? Fiindcă cei mai
puternici sînt şi cei mai buni, după părerea ta[95].

CALLICLES Într-adevăr.

SOCRATE Atunci, conform naturii legiuirile lor sînt frumoase, dat fiind că ei sînt cei puternici?

CALLICLES Da.

SOCRATE Nu cumva tocmai cei mulţi sînt cei ce consideră,
aşa cum ai spus, că este drept ca oamenii să fie egali şi că
189 a este mai urît să nedreptăţeşti decît să fii nedreptăţit?
Nu stau lucrurile astfel? Sper că nu te vei lăsa şi tu cuprins
de sfială. Socotesc, sau nu, cei mulţi că este drept să ai
parte egală şi nu să ai mai mult, că este mai urît să nedreptă-
ţeşti decît să fii nedreptăţit? Nu te da înapoi să răspunzi
la aceasta, Callicles, pentru că, aprobîndu-mă, capăt o con-
firmare de la tine, care eşti recunoscut ca un om în stare
să judece bine.

CALLICLES Într-adevăr, cei mulţi aşa consideră.

SOCRATE Atunci, nu numai conform legii, este mai urît
să comiţi o nedreptate, decît să o suferi şi este dreaptă egali-
tatea, ci şi conform naturii; aşa încît, poate c-ai greşit
b în cele afirmate mai înainte şi m-ai învinuit pe nedrept
cînd ai spus că eu cunoscînd contradicţia dintre lege şi
natură, denaturez sensurile argumentînd în numele legii

contra celui ce vorbeşte în numele naturii, apoi argumentînd în numele naturii contra celui ce vorbeşte conform legii.

CALLICLES Omul ăsta nu conteneşte cu prostiile! Spune-mi, Socrate, nu ţi-e ruşine, la vîrsta ta, să vînezi cuvintele
şi cînd cineva greşeşte un cuvînt, să crezi că ai dat peste un c
chilipir? Tu crezi că eu înţeleg prin *mai puternici* altceva decît *mai buni*? Nu ţi-am spus adineauri că, pentru mine, a fi *mai bun* este totuna cu a fi *mai puternic*? Ori, poate crezi că, după mine, legiuire înseamnă ceea ce pune la cale o adunătură de sclavi şi de oameni de toată speţa, buni de nimic în afară, poate, de puterea trupului lor, care se strîng laolaltă?

SOCRATE Fie, preaînvăţatule Callicles, aşa cum spui tu.

CALLICLES Fără îndoială că aşa este. d

SOCRATE Ei bine, om de ispravă, eu însumi bănuiam dinainte că, pentru tine, asta înseamnă a fi *mai puternic*, dar ţi-am repetat întrebarea năzuind să cunosc precis ceea ce susţii. Nici vorbă, tu nu consideri că doi oameni sînt mai buni decît unul singur, că sclavii tăi sînt mai buni decît tine prin faptul că sînt mai tari. Însă, spune-mi, iarăşi de la început, pe cine numeşti tu *mai buni*, din moment ce nu pe cei ce sînt *mai tari*? Şi, minunatule om, fii un dascăl mai blînd, ca să nu mă faci să fug de la tine.

CALLICLES Mă iei peste picior, Socrate. e

SOCRATE Mă jur că nu, o Callicles, pe Zethos, de care te foloseai mai înainte ca să-ţi baţi joc mult şi bine de mine. Însă haide, spune, pe cine numeşti tu *mai buni*?

CALLICLES Pe cei ce valorează mai mult[96].

SOCRATE Nu vezi că tu rosteşti doar nişte cuvinte, fără să lămureşti nimic? Spune-mi, nu înţelegi cumva prin *mai buni* şi *mai puternici* pe cei ce sînt mai pricepuţi[97], ori e vorba de alt soi de oameni?

CALLICLES Pe Zeus, despre ei este vorba, de bună seamă.

SOCRATE Adeseori, aşadar, un om priceput este mai 490 a
puternic decît zeci de mii de oameni lipsiţi de pricepere; după părerea ta, el trebuie să conducă, iar aceia să i se supună şi conducătorul să aibă mai mult decît cei ce sînt conduşi. Asta cred eu că vrei să susţii — şi nu fac vînătoa-

rea cuvintelor —, spunînd că unul este mai puternic decît zeci de mii.

CALLICLES Tocmai despre asta vorbesc eu. Asta înseamnă, după mine, dreptul conform naturii, ca insul *mai bun* şi *mai priceput* să conducă pe cei incapabili şi să posede mai mult decît ei.

b SOCRATE De ajuns cu asta. Să vedem ce spui mai departe. Dacă am fi ca acum, mai mulţi oameni strînşi la un loc şi am avea în comun multă mîncare şi băutură, dar am fi de tot felul, unii tari, alţii slabi, însă unul dintre noi, ca medic, ar fi mai priceput în această situaţie, fiind, după cum e firesc, mai tare decît unii şi mai slab decît alţii, nu urmează că el, ca unul care este mai priceput decît noi, va fi mai bun şi mai puternic, în situaţia aceasta?

CALLICLES Fără îndoială.

c SOCRATE Oare trebuie el să ia mai multă mîncare decît noi fiindcă este mai bun? Ori, în calitate de conducător trebuie să împartă totul, iar în consumarea şi întrebuinţarea hranei de către propria-i persoană, să nu depăşească măsura, dacă nu vrea să aibă de suferit, ci să atribuie unora mai mult, altora mai puţin? Dacă se întîmplă să fie cel mai slab dintre toţi, deşi este cel mai bun, nu-i revine partea cea mai mică dintre toate, Callicles? Nu stau lucrurile astfel, bunule?

d CALLICLES Vorbeşti de mîncare, de băutură, de medici şi de alte prostii. Eu nu mă refer la acestea!

SOCRATE Numeşti, atunci, sau nu, mai bun pe cel ce este mai priceput?

CALLICLES Aşa-l numesc.

SOCRATE Şi nu trebuie să aibă mai mult cel ce este mai bun?

CALLICLES Dar nu mîncare şi băutură.

SOCRATE Înţeleg. Atunci poate haine, şi cel mai bun ţesător trebuie să aibă cea mai mare manta şi să se plimbe îmbrăcat cu cele mai multe şi mai frumoase haine?

CALLICLES Care haine?!

SOCRATE Şi încălţăminte, bineînţeles că trebuie să aibă din abundenţă cel mai priceput şi mai bun în acest domeniu.

Cizmarul, deci, trebuie să umble încălțat în cele mai mari și e
mai multe încălțări.

CALLICLES Care încălțări?! O ții într-una cu prostiile.

SOCRATE Dacă nu te referi la acestea, poate la altele, de pildă, agricultorul este priceput și desăvîrșit[98] în privința ogorului, deci el trebuie să aibă din abundență semințe și să folosească pentru pămîntul lui pe cele mai multe.

CALLICLES Vorbești într-una, aceleași și tot aceleași, Socrate.

SOCRATE Nu numai aceleași, dar și despre aceleași, Callicles.

CALLICLES Pe toți zeii, nu mai contenești să vorbești de 491 a
cizmari, de croitori, de bucătari și de medici, ca și cum de ei ne ocupăm acum.

SOCRATE Și tu n-o să-mi spui odată, în ce anume abundă omul mai puternic și mai priceput care are dreptul să posede mai mult? Sau poate nici să primești sugestiile mele nu vrei, nici să spui tu însuți?

CALLICLES Ți-am tot spus-o. Mai întîi, nu numesc mai puternici nici pe cizmari, nici pe bucătari, ci pe cei care își
arată inteligența în treburile statului, în buna lui guvernare, b
care nu sînt numai pricepuți, ci și curajoși, capabili fiind să săvîrșească ceea ce au gîndit, fără să dea înapoi din slăbiciune sufletească[99].

SOCRATE Vezi, preabunule Callicles, că eu nu te învinuiesc pe tine de aceleași lucruri ca tu pe mine? Tu spui despre mine că vorbesc mereu tot aceleași lucruri și mă dojenești, în timp ce eu te învinuiesc de contrariul, anume că niciodată nu vorbești la fel despre același fel de lucruri; o dată
precizezi că mai buni și mai puternici sînt cei mai tari, altă c
dată — cei mai pricepuți, iar acum vii cu altceva, spunînd că mai puternici și mai buni sînt cei mai curajoși. Ieși din încurcătură, prietene și spune pe cine numești mai buni și mai puternici și în ce privință?

CALLICLES Dar ți-am spus că pe cei pricepuți și curajoși în ce privește treburile statului. Se cuvine ca aceștia să
conducă statul și este drept să aibă mai mult decît ceilalți, d
conducătorii adică, mai mult decît cei ce sînt conduși.

SOCRATE Dar în ceea ce-i priveşte, prietene? Se conduc ei pe sine, sau se lasă conduşi?

CALLICLES Ce vrei să spui?

SOCRATE Eu spun că fiecare om se conduce pe sine. Sau nu este necesar să se conducă pe sine, ci numai pe alţii?

CALLICLES Ce numeşti tu a se conduce pe sine?

SOCRATE Nimic complicat, căci după părerea comună,
e este înțelept şi stăpîn pe sine cel ce comandă plăcerilor şi
dorințelor din el[100].

CALLICLES Ce amuzant eşti! După tine numai imbecilii sînt înțelepți.

SOCRATE Cum aşa? Oricine îşi poate da seama că nu despre asta vorbesc.

CALLICLES Ba tocmai despre asta, Socrate. Cum ar putea
fi fericit un om care este aservit cuiva? Căci dreptul şi
frumosul după natură, — eu îți vorbesc acum cu toată
libertatea — cer celui ce vrea să trăiască bine să-şi lase
pasiunile să crească cît mai mari, fără să le pună stavilă,
492 a şi să fie capabil să le satisfacă oricît ar ajunge ele de mari,
cu tot curajul şi cu toată priceperea, împlinind întotdeauna
orice voie a lor.

Eu cred însă că lucrul acesta nu stă în puterea celor mulți,
drept care ei şi critică astfel de oameni din invidie şi, ascun-
zîndu-şi slăbiciunea, susțin că nestăpînirea de sine este
urîtă. Aşa cum am spus mai înainte, ei aservesc pe oamenii
b superiori prin natură şi, neputînd avea resurse pentru împli-
nirea plăcerilor, ei laudă cumpătarea şi justiția, din lipsă
de bărbăție[101]. Pentru cei care au parte de la început să fie
fii de regi ori sînt capabili prin firea lor să dobîndească
conducerea, tirania sau domnia, ce poate fi, în realitate,
mai urît şi mai rău pentru acest soi de oameni, decît cumpă-
tarea? Fiindu-le permis să se bucure de toate bunurile, fără să
aibă vreo oprelişte, cum or să-şi impună, lor înşile, ca stă-
pînă, legea mulţimii, judecata şi critica ei? Şi cum să nu
devină ei nefericiți din pricina acestei pretinse frumuseți
c care ține de justiție şi de înțelepciune dacă nu pot oferi
prietenilor mai mult decît duşmanilor, tocmai în cetatea
pe care o conduc ei? În ce priveşte adevărul, pe care spui
că îl cauți, Socrate, iată cum stau lucrurile: viața de plă-

ceri, nestăpînirea și libertatea, dacă sînt încurajate, fac virtutea şi fericirea omului[102]. Celelalte toate sînt artificii, sînt convenții omenești contrare naturii, zădărnicii fără nici o valoare.

SOCRATE Te-ai folosit cu tot curajul de libertate în cu- d
vîntarea ta, Callicles. Tu exprimi acum limpede ceea ce gîndesc și ceilalți, dar nu vor să spună. Te rog să nu dai înapoi în nici un chip, pînă nu se lămurește de-a binelea ce fel de viață trebuie să ducem. Dar ia spune-mi: susții că dorințele nu trebuie înfrînate, dacă vrem să fim așa cum se cuvine, ci lăsîndu-le să ajungă cît mai mari, să le procurăm de oriunde și oricum împlinirea, pentru că tocmai e
aceasta este adevărata virtute?

CALLICLES Așa susțin eu.

SOCRATE Deci, n-are dreptate cine spune că sînt fericiți cei ce n-au nevoie de nimic[103].

CALLICLES În felul acesta pietrele și morții ar fi cei mai fericiți.

SOCRATE Dar și viața de care vorbești tu, îngrozitoare mai este. Nu m-aș mira să aibă dreptate Euripide cînd spune:

Cine știe dacă a trăi nu înseamnă a muri
Și a muri a trăi?[104]

Și poate că, de fapt, sîntem morți; așa am auzit odată 493 a
vorbind pe un învățat, că noi acum sîntem morți, că trupul ne este mormînt și că acea parte a sufletului în care se află pasiunile, prin firea ei se lasă înduplecată și mînată în toate sensurile[105]. Pe aceasta, un ingenios plăsmuitor de mituri — probabil sicilian sau italic[106] —, printr-un calambur a numit-o butoi (pithos) pentru că este încrezătoare (pithanon) și docilă (peistikon) iar pe cei nechibzuiți (anoetoi) i-a numit neinițiați (amyetoi), astfel că acea parte a sufletului lor unde se află pasiunile, fiind nestă- b
pînită și nestăvilită, a asemănat-o, datorită nesațului ei, cu un butoi găurit. În contrast cu tine, Callicles, el arată că dintre locuitorii Hades-ului — pe care el îl numește Aeides (Nevăzutul) — cei mai nefericiți sînt acești neinițiați, ce cară apă pentru un butoi găurit cu un ciur deopotrivă

de găurit. Prin ciur — așa cel puțin s-a exprimat el față
c de mine —, înțelege sufletul. Sufletul celor nechibzuiți l-a asemănat cu un ciur, ca și cum ar avea găuri, care nu-i îngăduie să închidă nimic în el din cauza nestatorniciei și uituceniei lui[107].

Aceste închipuiri sînt probabil cam bizare, însă arată limpede ceea ce vreau eu să-ți demonstrez[108], dacă sînt cumva în stare de asta, convingîndu-te să-ți schimbi gîndul și, în loc de o viață fără saț și măsură, să alegi un trai chibzuit, mulțumindu-te totdeauna cu ceea ce-ți este la
d îndemînă. Oare am reușit să te conving că oamenii chibzuiți sînt mai fericiți decît cei fără măsură, sau cu cît spun mai multe povești, cu atît reușesc mai puțin să te înduplec?

CALLICLES Aici ai mai multă dreptate, Socrate.

SOCRATE Haide, atunci, să-ți aduc altă imagine, care provine din aceeași școală. Vezi dacă nu cumva se potrivește pentru viața celor doi, a înțeleptului și a nestăpînitului, exemplul cu cei doi oameni care au multe butoaie
e fiecare, ale unuia fiind trainice și pline, unul cu vin, altul cu miere, cu lapte și cu alte licori rare, greu de procurat toate, și după multă trudă și greutăți. Avîndu-le pline, acesta nu are nici ce să mai toarne în ele, nici nu se mai sinchisește în vreun fel, ci stă foarte liniștit în privința lor. Celălalt își poate procura licorile ca și cel dintîi, dar cu greutate, iar vasele sale sînt găurite și putrede, astfel că este
494 a nevoit să le umple într-una, ziua și noaptea, cu prețul celor mai mari chinuri. Așa fiind viața fiecăruia dintre cei doi, susții că omul nestăpînit este mai fericit decît cel cumpătat? Te conving oare, prin cele ce-ți spun, că viața cumpătată este mai bună decît cea lipsită de măsură, sau nu?

CALLICLES Nu mă convingi, Socrate. Cel cu butoaiele pline nu mai resimte nici un fel de plăcere, ci, așa cum ți-am spus adineauri, asta înseamnă a trăi ca o piatră, căci avîndu-
b le pline, nici nu se mai bucură, nici nu se mai mîhnește. Doar în asta stă plăcerea vieții, în a turna cît mai mult![109]

SOCRATE Înseamnă că, dacă toarnă mult, trebuie să și iasă mult, deci găurile de scurgere să fie mari de tot?

CALLICLES Chiar așa.

SOCRATE Atunci tu vorbeşti de traiul unui ploier[110], nu de al unui mort sau al unei pietre. Dar spune-mi: Se poate întîmpla să-ți fie foame şi, fiind flămînd, să mănînci?[111]

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Să-ți fie sete şi să bei de sete? c

CALLICLES Şi pe deasupra să ai toate celelalte dorinți, să fii în stare să le împlineşti, bucurîndu-te astfel de un trai fericit.

SOCRATE Bine, minunatule prieten. Continuă aşa cum ai început, fără să te sfieşti. Însă trebuie, pare-se, să nu mă sfiesc nici eu. Spune-mi mai întîi, duce un trai fericit şi cel ce are rîie şi poftă de scărpinat, dacă are putința să se scarpine nestingherit şi să-şi petreacă viața scărpinîndu-se?

CALLICLES Cît eşti de absurd, Socrate, şi ce demagog fără pereche eşti! d

SOCRATE Iată de ce, Callicles, i-am zăpăcit pe Polos şi pe Gorgias, făcîndu-i să se ruşineze, însă tu nu te-ai zăpăcit şi nici nu te ruşinezi, căci eşti un om curajos. Numai să-mi răspunzi.

CALLICLES Susțin că şi cel ce se scarpină are un trai plăcut!

SOCRATE Dacă e plăcut, înseamnă că-i şi fericit?

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE E fericit dacă se scarpină numai la cap, ori e
e nevoie să te mai întreb? Gîndeşte-te, Callicles, ce răspunzi, dacă cineva continuă să te întrebe cu privire la tot ce rezultă din cele afirmate. Într-un cuvînt, dacă aşa stau lucrurile, viața de dezmăț nu este ea oare mizerabilă, ruşinoasă şi nefericită? Sau te încumeți cumva să spui că ei sînt fericiți dacă au fără îngrădire tot ce simt nevoia să aibă.

CALLICLES Nu ți-e ruşine, Socrate, să cobori discuția pînă la asemenea subiecte?

SOCRATE Oare eu o cobor pînă aici, distinsul meu prieten? Sau cine spune că pur şi simplu cei ce se bucură, în 495 a
măsura în care se bucură, sînt fericiți, şi nu face distincția care plăceri sînt bune şi care sînt rele? Hai, spune-mi acum

dacă tot mai consideri că plăcerea este identică cu binele, sau există unele lucruri plăcute care nu sînt bune?

CALLICLES Ca să nu mă dezic spunînd că înseamnă altceva, susțin că sînt una și aceeași.

SOCRATE Îți distrugi, Callicles, afirmațiile dintîi și n-ai să mai fii în stare să cauți împreună cu mine adevărul, dacă vorbești împotriva opiniei tale.

b CALLICLES Chiar tu faci asta, Socrate.

SOCRATE În cazul acesta nici eu nu fac bine, dacă într-adevăr asta fac, și nici tu. Dar, norocosule, gîndește-te că bucuria nu poate însemna în toate cazurile un bine, căci dac-ar fi așa, ar rezulta de bună seamă multe din lucrurile urîte la care am făcut aluzie mai înainte, ba chiar altele multe pe deasupra.

CALLICLES După părerea ta, Socrate.

SOCRATE Tu, într-adevăr, îți menții părerea, Callicles?

CALLICLES Bineînțeles.

c SOCRATE Să luăm atunci în serios ceea ce spui?

CALLICLES Foarte serios.

SOCRATE Pentru că așa socotești, explică-mi, te rog, următoarele: Există ceva ce se numește cunoaștere?

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Nu spuneai adineauri că, împreună cu cunoașterea, există și curajul?[112]

CALLICLES Așa spuneam.

SOCRATE Fiind curajul altceva decît cunoașterea, spuneai că ele sînt două lucruri distincte?

CALLICLES Fără doar și poate.

SOCRATE Ia să vedem, plăcerea și cunoașterea sînt identice sau distincte?

d CALLICLES Sînt distincte, prea învățatule.

SOCRATE Dar curajul este altceva decît plăcerea?

CALLICLES Cum să nu fie?

SOCRATE Deci, să ținem minte că, după afirmația lui Callicles din Aharnia[113], plăcerea și binele sînt identice, dar cunoașterea și curajul diferă și între ele, diferă și de bine.

CALLICLES Iar Socrate din Alopeke nu este de acord cu aceasta. Sau este de acord?

SOCRATE Nu este de acord, şi cred că nici Callicles, cînd se va cerceta bine pe sine însuşi. Spune-mi, nu crezi că cei fericiţi încearcă o stare contrarie celei trăite de nefericiţi? e

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Fiind stări contrarii, nu trebuie să se întîmple cu ele ceea ce se întîmplă cu sănătatea şi boala? Fără îndoială că un om nu poate fi în acelaşi timp sănătos şi bolnav, nici nu pierde sănătatea în acelaşi timp cu boala.

CALLICLES La ce te referi?

SOCRATE Ia şi cercetează orice parte a trupului doreşti.
Cînd cineva este bolnav de ochi, boala lui nu se numeşte 496 a
oftalmie?

CALLICLES Desigur.

SOCRATE De bună seamă, aceşti ochi nu pot fi şi sănătoşi în acelaşi timp.

CALLICLES Nu, în nici un chip.

SOCRATE Dar cînd scapă de oftalmie, oare tot atunci pierde şi sănătatea ochilor şi la urmă se vede lipsit de amîndouă?

CALLICLES Cîtuşi de puţin.

SOCRATE Ar fi ceva extraordinar şi absurd, nu-i aşa?

CALLICLES Întocmai. b

SOCRATE De fapt, capătă şi pierde, pe rînd, pe fiecare din ele.

CALLICLES Da.

SOCRATE Dar nu se întîmplă la fel cu puterea şi slăbiciunea?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Şi cu iuţeala şi încetineala?

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Oare binele şi fericirea, precum şi contrariile lor, răul şi nefericirea, nu se capătă şi se pierd pe rînd, fiecare dintre ele?[114]

CALLICLES Fără discuţie.

SOCRATE Dacă cercetăm, aşadar, ce lucruri poate omul c
să piardă şi să aibă în acelaşi timp, este limpede că nu poate fi vorba de bine şi de rău. Sîntem de acord cu acestea? Răspunde, după ce te-ai gîndit bine.

CALLICLES Cum nu se poate mai de acord.

SOCRATE Să ne întoarcem la cele recunoscute mai înainte. Spuneai că foamea este o stare plăcută sau neplăcută? Mă refer la foamea propriu-zisă.

CALLICLES Neplăcută, desigur; însă este plăcut să mănînci cînd eşti înfometat.

d SOCRATE Pricep. Dar foamea în sine este ceva neplăcut, nu?

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Deci şi setea?

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Să te întreb mai departe, sau recunoşti că orice nevoie, orice dorinţă este un lucru neplăcut?

CALLICLES Recunosc, aşa că nu mai întreba.

SOCRATE Bine. Dar a bea, cînd eşti însetat, poate să fie altceva decît o stare plăcută?

CALLICLES Nu, fără îndoială.

SOCRATE În acest caz, setea este, desigur, o stare chinuitoare, nu?

e CALLICLES Bineînţeles.

SOCRATE Iar băutura aduce satisfacerea unei nevoi şi plăcerea?

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Aşadar, simţi plăcere cînd bei?

CALLICLES În cea mai mare măsură.

SOCRATE Fiind însetat.

CALLICLES Da.

SOCRATE Deci chinuit?

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Observi cum ai ajuns să spui că cine se chinuieşte resimte şi plăcere în acelaşi timp, din moment ce afirmi că bea, fiind însetat? Ori lucrurile nu se petrec în acelaşi timp şi loc, în suflet, sau dacă vrei, în trup? Ceea ce este totuna, după mine. Se petrec sau nu, aşa?

CALLICLES Se petrec.

SOCRATE Însă tu afirmi că cine este fericit nu poate să fie în acelaşi timp nefericit?

CALLICLES Aşa afirm.

SOCRATE Şi totuşi eşti de acord că cine se chinuie poate să simtă plăcere în acelaşi timp. 497 a

CALLICLES Aşa se pare.

SOCRATE Atunci plăcerea nu înseamnă fericire şi nici chinul nefericire, astfel că plăcerea este altceva decît binele.

CALLICLES Eu nu pricep sofismele tale, Socrate[115].

SOCRATE Te faci numai, că nu pricepi, Callicles. Să mergem acum, mai departe.

CALLICLES Ce urmăreşti cu aberaţiile tale?

SOCRATE Să vezi cît de savant eşti cînd mă critici pe mine. Oricine dintre noi, cînd bea, nu-şi astîmpără odată b
cu setea şi plăcerea?

CALLICLES Nu înţeleg ce spui.

GORGIAS Nici o vorbă, Callicles, răspunde de dragul nostru, ca să ajungă la capăt discuţia.

CALLICLES Socrate este totdeauna aşa, Gorgias. Întreabă şi iscodeşte tot lucruri mărunte, fără nici o importanţă.

GORGIAS Şi ce te priveşte pe tine? N-ai deloc căderea să faci aprecieri[116]. Îngăduie lui Socrate să cerceteze cum vrea el.

CALLICLES Întreabă măruntişurile şi fleacurile tale, dacă c
aşa doreşte Gorgias.

SOCRATE Norocos mai eşti, Callicles, căci ai fost iniţiat în marile mistere înaintea iniţierii în cele mici. Şi eu care credeam că nu este îngăduit![117] Răspunde-mi, deci, de unde te opriseşi, dacă nu cumva fiecare dintre noi îşi astîmpără odată cu setea şi plăcerea?

CALLICLES Da.

SOCRATE Atunci, odată cu potolirea foamei şi a celorlalte d
dorinţe, încetează şi plăcerea?

CALLICLES Aşa este.

SOCRATE Aşadar şi chinurile şi plăcerile încetează în acelaşi timp?

CALLICLES Într-adevăr.

SOCRATE Însă binele şi răul nu încetează în acelaşi timp, aşa cum ai căzut de acord. Nu eşti de acord şi acum?

CALLICLES Ba da. Şi ce-i cu asta?

SOCRATE Este, prietene, că binele nu-i identic cu plăcerea şi nici răul cu neplăcerea. Unele încetează în acelaşi timp, dar altele nu, pentru că sînt de altă natură. Cum ar putea să fie identice plăcerea cu binele sau neplăcerea cu răul? Cercetează, dacă vrei, şi alt aspect, care, de asemenea, nu cred că este în favoarea ta. Gîndeşte-te! Nu se numesc
e buni cei ce au binele într-înşii, după cum se numesc frumoşi cei în care sălăşluieşte frumuseţea?[118]

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Poţi să-i numeşti bărbaţi buni pe neghiobi şi pe laşi? Nu, căci adineauri vorbeai de cei curajoşi şi inteligenţi. Nu-i numeşti pe aceştia, bărbaţi buni?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Ai văzut cumva un copil fără minte şi vesel în acelaşi timp?

CALLICLES Desigur.

498 a SOCRATE Ai văzut cumva vreun bărbat fără minte şi vesel?

CALLICLES Cred că da. Dar pentru ce?

SOCRATE Pentru nimic. Răspunde-mi, numai.

CALLICLES Am văzut.

SOCRATE Dar un om cu minte care să fie şi trist, şi vesel?

CALLICLES Da.

SOCRATE Care din ei se bucură şi se întristează mai tare? Cei inteligenţi sau cei fără minte?

CALLICLES Cred că nu e mare diferenţa.

SOCRATE De ajuns cu asta. Ai văzut în război vreun om laş?

CALLICLES Bineînţeles.

SOCRATE Cînd fugeau duşmanii, care ţi se părea că se bucură mai tare, cei laşi sau cei curajoşi?

b CALLICLES Şi unii şi alţii cred că se bucură tare, sau aproape la fel de tare.

SOCRATE Nu are importanţă. Se bucură, deci, şi laşii?

CALLICLES Foarte mult.

SOCRATE Şi cei lipsiţi de minte, se pare.

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Cînd duşmanii atacă, se întristează numai laşii sau şi cei curajoşi?

CALLICLES Şi unii şi alţii.

SOCRATE Oare la fel?

CALLICLES Poate mai mult cei laşi.

SOCRATE Nu se bucură ei chiar mai mult, cînd duşmanii fug?

CALLICLES Se poate.

SOCRATE Aşadar se întristează şi se bucură atît cei fără minte cît şi cei deştepţi, laşii şi curajoşii, aproape deopotrivă, după cum spui, dacă nu chiar mai mult laşii decît curajoşii? c

CALLICLES Da.

SOCRATE Dar cei deştepţi şi curajoşi sînt buni, cei laşi şi lipsiţi de minte sînt răi?

CALLICLES Da.

SOCRATE Deci, se bucură şi se întristează cei buni aproape la fel cu cei răi?

CALLICLES Da.

SOCRATE Aşadar cei buni sînt cam la fel cu cei răi, şi cei răi cu cei buni? Sau cei răi sînt încă mai buni decît cei buni?

CALLICLES Pe Zeus, nu ştiu ce vrei să zici[119]. d

SOCRATE Nu ştii, cînd spui că sînt buni cei în care binele este prezent şi răi, cei în care răul este prezent? Nu înseamnă binele, plăcere şi răul, durere?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Aşadar cine se bucură are parte de bine, adică de plăcere, din moment ce se bucură?

CALLICLES Bineînţeles.

SOCRATE Atunci, avînd parte de bine, sînt buni cei ce se bucură de el?

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Dar cine se întristează nu are parte de rău, adică de dureri?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Dar tu spui că împărtăşirea răului îi face pe cei e răi să fie răi? Sau ţi-ai schimbat părerea?

CALLICLES Ba nu.

SOCRATE Deci, sînt buni cei ce se bucură, răi cei ce se întristează.

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Nu într-o măsură mai mare cei ce o fac mai mult, mai mică cei ce o fac mai puţin, în egală măsură cei ce o fac la fel?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Nu spui însă că se bucură şi se întristează cam la fel oamenii deştepţi ca şi cei fără minte, cei laşi ca şi cei curajoşi, sau chiar ceva mai mult cei laşi?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Să scoatem împreună concluziile care reies din cele stabilite. Şi de două, şi de trei ori, spune zicala[120]
499 a că e bine să discuţi şi să cercetezi lucrurile frumoase. Spunem că este bun omul inteligent şi curajos, nu-i aşa?

CALLICLES Aşa este.

SOCRATE Rău, omul fără minte şi laş?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Mai departe, că este bun cel ce se bucură?

CALLICLES Da.

SOCRATE Rău, cel ce se întristează?

CALLICLES Neapărat.

SOCRATE Dar omul bun se întristează şi se bucură deopotrivă cu cel rău, dacă nu chiar mai mult cel rău.

CALLICLES Da.

SOCRATE Aşadar, omul rău este la fel de rău şi de bun
b ca omul bun, poate chiar este mai bun cel rău. Nu rezultă acestea, ca şi cele stabilite înainte, din afirmaţia că plăcerea şi binele sînt identice? Nu este obligatoriu, Callicles?

CALLICLES Te ascult de mult, Socrate, şi tot făcîndu-ţi voia constat că, şi în glumă de-ţi acordă cineva un lucru, te prinzi de el, bucurîndu-te ca un copil. Astfel, tu îţi închipui că nici eu, nici vreun alt om, nu distingem plăcerile bune de cele rele[121].

c SOCRATE Vai, vai, Callicles, ce perfid eşti că te porţi cu mine precum cu un copil, spunîndu-mi că lucrurile stau cînd aşa, cînd altfel şi amăgindu-mă. Şi eu care credeam, la început, că n-ai să fii dispus să mă amăgeşti, fiindu-mi prieten. Acum am fost înşelat şi se pare că trebuie, cum spu-

ne o vorbă veche, să fac haz de necaz, mulțumindu-mă cu ce-mi dai tu[122]. Este posibil, spui tu, ca unele plăceri să fie bune și altele rele? Așa este?

CALLICLES Da.

SOCRATE Oare să fie bune cele utile, și rele cele dăună- d
toare?

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Și sînt utile cele ce fac un bine, rele cele ce fac un rău?

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Te referi cumva la acele plăceri trupești, despre care am vorbit, ale mîncării și ale băuturii? Dintre ele, cele care fac sănătatea trupului, forța sau vreo altă virtute a lui, sînt bune, iar cele care produc contrariul acestora sînt rele?

CALLICLES Bineînțeles.

SOCRATE Așa se întîmplă deci și cu durerile, unele sînt e
binefăcătoare, altele dăunătoare?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Atunci și plăcerile și durerile bune merită să fie alese și încercate?

CALLICLES Bineînțeles.

SOCRATE Dar nu cele dăunătoare?

CALLICLES Este limpede că nu.

SOCRATE Dacă-ți amintești, eu și cu Polos consideram că toate acțiunile noastre trebuie să aibă în vedere binele. Oare ești și tu de părerea că scopul tuturor acțiunilor este binele și că în vederea lui trebuie să se facă toate celelalte lucruri și nu binele în vederea lor? Aduci și tu al treilea vot
pentru opinia noastră?[123] 500 a

CALLICLES Da.

SOCRATE Deci, laolaltă cu celelalte, și lucrurile plăcute trebuie făcute în vederea binelui iar nu lucrurile bune în vederea celor plăcute.

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Oare fiecărui om îi este cu putință să decidă care dintre lucrurile plăcute sînt bune și care sînt rele, sau este nevoie să fii competent[124] pentru fiecare dintre ele?

CALLICLES Este nevoie să fii competent.

SOCRATE Să ne amintim de cele ce vorbeam cu Polos
şi Gorgias. Spuneam, dacă-ţi aduci aminte, că există îndelet-
b niciri ce au în vedere plăcerea, preocupîndu-se numai de
aceasta, care ignoră binele şi răul, şi altele care cunosc ce
este binele şi ce este răul. Şi aşezam printre cele privitoare
la plăceri, bucătăria, care este o practică şi nu o artă,
iar printre cele ce au în vedere binele, arta medicinei.

Şi, pe Zeus binefăcătorul, nu considera că trebuie să-ţi
rîzi de mine, sau să-mi răspunzi la întîmplare, contrar opi-
c niei tale, şi nici nu lua drept glumă spusele mele. Vezi doar,
că pentru orice om cu un dram de minte nu poate exista
un subiect de discuţie mai important decît cel dezbătut
de noi, şi anume, ce fel de viaţă trebuie să ducă[125]. Cea la
care mă îndemni tu, să facă adică cele ce se cuvin unui
bărbat, să vorbească în faţa poporului, să practice retorica
şi politica, aşa cum faceţi voi, sau să-şi închine viaţa filoso-
fiei? Şi prin ce se deosebeşte această viaţă de cea dintîi?

Poate că cel mai bine este — după cum am şi încercat —
să le deosebim şi, după ce am făcut distincţia şi am căzut
d de acord că este vorba de două feluri de existenţă, să cer-
cetăm prin ce se deosebesc între ele şi care din ele merită
să fie trăită. Însă, poate că nu înţelegi ce spun.

CALLICLES Nu, de fel.

SOCRATE Voi fi mai clar. Cînd am fost de acord, eu şi cu
tine, că există un bine şi că există o plăcere, dar că plăcerea
este altceva decît binele şi că pentru fiecare din ele există
preocuparea şi strădania de a le dobîndi, pe de o parte cău-
e tarea plăcerii, pe de alta a binelui... Dar mai întîi, eşti
de acord sau nu cu aceasta? De acord?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Fii de acord, atunci, şi cu cele ce le-am spus
lor, dacă socoteşti că am avut, în cazul acela, dreptate.
501 a Spuneam că bucătăria nu este, după mine, o artă, ci o
practică[126], spre deosebire de medicină care cercetează
natura celui pe care-l îngrijeşte şi este în stare să motiveze
tratamentele sale, dînd socoteală pentru fiecare dintre ele.
Cea dintîi, însă, cea legată de plăcere, pentru care există
întreaga ei preocupare, se îndreaptă, în totală neştiinţă,
către plăcere, fără să cerceteze nici natura, nici cauza aces-

teia. Fără nici un temei, ca să zic așa, fără nici o socoteală, ea păstrează din rutină și experiență doar amintirea[127] b a ceea ce se face de obicei, folosindu-se de ea pentru a produce noi plăceri. Vezi, mai întîi, dacă te mulțumesc cele spuse și dacă nu există și în privința sufletului alte asemenea preocupări, dintre care, unele ce țin de artă se îngrijesc de binele sufletului, în timp ce celelalte, negîndindu-se la așa ceva, au în vedere, ca și dincolo, numai plăcerea sufletului și modalitățile procurării ei. Care plăceri sînt bune, care sînt rele, ele nu cercetează, căci nu le interesează nimic altceva decît să se desfete prin orice mijloace, bune, sau rele. Eu, Callicles, cred că asemenea îndeletniciri există c și că nu sînt altceva decît lingușiri, ale trupului, ale sufletului, ale oricui. Ele slujesc plăcerile, fără să se gîndească dacă acestea fac bine sau fac rău. Ești de aceeași părere cu mine, ori ai de obiectat?

CALLICLES Nu am, și mă declar de acord, pentru ca discuția să meargă pînă la capăt și astfel să-i fac pe plac lui Gorgias.

SOCRATE Oare lingușirea este eficace numai pentru un d singur suflet, și nu pentru două sau mai multe?

CALLICLES Ba și pentru două și pentru mai multe.

SOCRATE Deci, poți face pe placul mulțimii, fără să te preocupe binele ei?

CALLICLES Cred că da.

SOCRATE Poți să-mi spui care îndeletniciri realizează acest lucru? Dacă vrei, mai bine să te întreb eu și tu să-mi răspunzi afirmativ, pentru cele pe care le-ai crede de acest fel și negativ pentru celelalte. Mai întîi, să cercetăm cîn- e tatul din flaut. Nu crezi că face parte dintre îndeletnicirile care urmăresc, o Callicles, numai să ne încînte, fără să se preocupe de altceva?

CALLICLES Așa cred și eu.

SOCRATE Nu se întîmplă la fel și cu celelalte arte înrudite, cum ar fi cîntatul din cithară la concursuri?[128]

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Dar cîntarea corală și poezia ditirambilor, nu ți se par de același fel?[129] Cinesias, fiul lui Meles, crezi că se

gîndeşte să rostească ceva care să-i facă pe auditori mai
502 a buni, sau numai ceea ce desfată mulţimea spectatorilor?

CALLICLES Lucrul este limpede, în ce-l priveşte pe Cinesias.

SOCRATE Dar Meles[130], tatăl lui, crezi că la binele oamenilor se gîndea cînd cînta la cithară? De fapt, nici pentru a-i desfăta nu era bun deoarece cîntecul său plictisea pe spectatori. Gîndeşte-te numai, n-a fost cumva descoperită cîntarea din cithară şi întreaga artă a ditirambilor numai pentru desfătare?

CALLICLES Aşa cred.

b SOCRATE Dar acea augustă şi minunată formă poetică a tragediei spre ce tinde, care este strădania ei? Numai să placă spectatorilor, după cum cred eu, sau şi să lupte ca tot ce este plăcut şi încîntător pentru ei, dar dăunător, să nu fie rostit; iar dacă se găseşte ceva neplăcut dar folositor, să-l rostească şi să-l cînte, fie că face plăcere, fie că nu? Care din cele două atitudini este proprie tragediei?

c CALLICLES Este clar, Socrate, că ea tinde mai degrabă către desfătarea şi încîntarea spectatorilor.

SOCRATE Însă n-am spus adineauri că aceasta înseamnă linguşirea?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Dacă, să zicem, poeziei i se înlătură muzica, ritmul şi metrul, rămîne altceva decît cuvîntul?[131]

CALLICLES Fără îndoială că nu.

SOCRATE Aşadar aceste cuvinte sînt rostite pentru marea mulţime şi pentru popor.

CALLICLES Da.

d SOCRATE Atunci creaţia poetică este un fel de discurs în faţa poporului?

CALLICLES Aşa se pare.

SOCRATE Este deci un discurs retoric. Ori eşti de părere că poeţii nu retorizează în faţa spectatorilor?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Iată, aşadar, că am descoperit o retorică ce se adresează unei mulţimi, în care copiii şi femeile sînt laolaltă cu bărbaţii, sclavii laolaltă cu oamenii liberi[132]. Nu prea

stimăm această retorică, pentru că am văzut că este o formă a linguşirii.

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Bine. Dar retorica ce se adresează poporului atenian, precum şi celorlalte popoare din cetăţile cu oameni e
liberi, oare de ce soi este? Socoteşti că oratorii vorbesc întotdeauna pentru binele suprem, propunîndu-şi ca cetăţenii să devină mai buni datorită discursurilor lor, ori şi ei, năzuind să încînte pe cetăţeni şi neglijînd interesul comun pentru cel personal, se poartă cu poporul precum cu copiii, caută numai să-l încînte, fără să se gîndească deloc dacă 503 a
prin aceasta îl fac mai bun sau mai rău?

CALLICLES Nu este chiar aşa de simplu ceea ce întrebi tu. Sînt unii care prin discursurile lor poartă de grijă cetăţenilor, alţii sînt aşa cum îi descrii.

SOCRATE De ajuns. Dacă sînt două feluri de retorică, cea dintîi este linguşire şi demagogie josnică, iar cealaltă este nobilă fiindcă se străduieşte să facă sufletele cetăţenilor cît mai bune şi se luptă întotdeauna să spună cele mai bune lucruri, fie că vor fi plăcute, fie că vor fi supărătoare pentru ascultători. Dar această retorică tu n-ai conoscut-o b
nicicînd, sau dacă ai ştiinţă de un asemenea orator, pentru ce nu-mi spui şi mie cine este?

CALLICLES Pe Zeus, nu pot să-ţi numesc nici un orator din ziua de azi.

SOCRATE Aşa? Dar dintre cei de odinioară, poţi să-mi numeşti pe vreunul care, de cînd a început să ţină discursuri, i-a făcut pe atenieni mai buni, din răi cum erau înaintea lui?[133] Eu, unul, nu ştiu cine ar putea să fie acela. c

CALLICLES Ce vorbeşti? Dar n-ai auzit că Temistocle a fost un om de merit, la fel Cimon, Miltiade şi Pericle, cel care a murit nu demult şi pe care l-ai auzit tu însuţi?

SOCRATE Dacă adevăratul merit, Callicles, este cel pe care-l afirmai tu mai înainte, anume să saturi dorinţele, atît ale tale cît şi ale celorlalţi! Dar, dacă nu este acesta, ci cel pe care am fost obligaţi să-l recunoaştem în discuţia care a urmat, anume, să realizezi acele dorinţi, prin împlinirea cărora omul ajunge mai bun, iar nu pe cele datorită

d cărora devine mai rău, aceasta însemnînd arta, poți să-mi arăți printre ei un asemenea om?

CALLICLES Nu știu ce să mai spun.

SOCRATE Dacă vei căuta bine, vei găsi. Să vedem dacă cercetînd pe îndelete nu descoperim că a existat un asemenea om. Omul virtuos, să zicem, care rostește totul în vederea binelui suprem, va vorbi el la întîmplare, vreodată, fără să-și propună o anumită țintă?

e Va proceda ca și ceilalți oameni de meserie: cînd își concep lucrarea, urmărind să dea produsului lor o anumită formă[134], ei nu-și așează la întîmplare materialele de care dispun pentru opera lor. Privește, dacă vrei, pe pictori, arhitecți, pe constructorii de vase, pe oricare vrei, cum fiecare așează într-o anumită ordine elementele de care dispune și cum le silește să se potrivească și să se îmbine între
504 a ele, pînă ce totul se constituie într-o lucrare statornică și bine armonizată. Și ceilalți oameni de meserie menționați, care se ocupă cu trupul, pedotribii și medicii, pun în ordine și armonie[135] trupul omenesc. Sîntem de acord că este așa sau nu?

CALLICLES Fie așa.

SOCRATE Nu este bună casa în care există ordine și armonie, rea cea fără nici o ordine?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE La fel se întîmplă și cu o navă?

b CALLICLES Desigur.

SOCRATE Și despre corpurile noastre nu spunem același lucru?

CALLICLES Bineînțeles.

SOCRATE Dar sufletul? Este el bun datorită dezordinii, sau datorită unei ordini și armonii anumite?

CALLICLES Din cele dinainte rezultă și valabilitatea acestei afirmații.

SOCRATE Care este numele stării de ordine și armonie a trupului?

CALLICLES Te referi, poate, la sănătate și vigoare?

c SOCRATE Întocmai. Dar a stării de ordine și armonie a sufletului? Încearcă să găsești și să rostești și numele acesteia.

CALLICLES De ce nu-l spui tu însuți, Socrate?

SOCRATE Dacă preferi, am să-l spun eu. Iar tu, dacă ți se pare că am dreptate, aprobă-mă, dacă nu, combate-mă, fără să eziți. Eu consider că stării de ordine a trupului i se potrivește denumirea de trup sănătos, de unde provin sănătatea trupului dimpreună cu celelalte calități ale lui. Este sau nu așa?

CALLICLES Așa este.

SOCRATE Iar ordinii și armoniei sufletului li se potrivesc d
nume de legiuit și de lege, drept care oamenii sînt buni cetățeni și înțelepți, ceea ce duce la dreptate și înțelepciune[136]. Ești de acord sau nu?

CALLICLES Fie.

SOCRATE Cu asemenea gînduri, așadar, oratorul acela, om al artei și al binelui, va oferi sufletelor toate discursurile și acțiunile sale; dacă va avea ceva de dăruit ascultătorilor va dărui, dacă de luat, va lua[137], avînd tot timpul drept scop să existe dreptate în spiritele cetățenilor, să fie înlăturată nedreptatea, să fie statornicită înțelepciunea și să fie e
îndepărtată neînfrînarea, să troneze virtuțile și viciile să dispară. Consimți sau nu?

CALLICLES Consimt.

SOCRATE La ce folosește, Callicles, să dai unui trup bolnav și nenorocit multă hrană, băutură aleasă și toate celelalte, care nu mai pot să-i priască, ba dimpotrivă, după cum este firesc, îi fac mai rău?[138] Nu am dreptate?

CALLICLES Ba da. 505 a

SOCRATE Nu cred că-i este plăcut să trăiască unui om cu trupul nenorocit, pentru el trebuie că și traiul este o nenorocire. Nu-i așa?

CALLICLES Într-adevăr.

SOCRATE Oare pe omul sănătos, medicii nu-l lasă să-și satisfacă toate dorințele, de pildă, cînd îi este foame să mănînce cît vrea, să bea, cînd îi este sete, cît de mult; în timp ce omului bolnav, de fapt, nu-i îngăduie nicidecum să-și împlinească pofta? Ești și tu de acord?

CALLICLES Da. b

SOCRATE Cu sufletul nu se întîmplă la fel? Cît timp este rău, din pricina ignoranței, neînfrînării, nedreptății și nele-

giuirii lui, trebuie să i se interzică dorințele și să nu i se permită să facă decît ceea ce îl ajută să devină mai bun. Da sau nu?

CALLICLES Da.

SOCRATE Nu este asta spre binele sufletului?

CALLICLES Fără discuție.

SOCRATE Dar a-i interzice ceea ce dorește, nu înseamnă a-l înfrîna?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Deci înfrînarea sufletului este mai bună decît neînfrînarea[139], cum credeai tu mai înainte.

c CALLICLES Nu pricep ce tot vorbești tu, Socrate, întreabă pe altcineva.

SOCRATE Omul ăsta nu suportă să i se dea ajutor și să îndure tocmai lucrul pe care-l discutăm noi, să fie înfrînat.

CALLICLES Nu mă interesează nimic din ce spui tu și ți-am răspuns numai ca să-i fac pe plac lui Gorgias.

SOCRATE Bine, dar ce-o să facem acum? Să ne oprim în mijlocul discuției?

CALLICLES Tu știi mai bine.

d SOCRATE Dar se spune că nu-i voie să lași la mijloc nici măcar poveștile, ci să le pui un cap, pentru ca să nu rătăcească fără de cap. Răspunde și la restul întrebărilor ca să capete și discuția asta un cap[140].

CALLICLES Ce silnic ești, Socrate! Dacă m-ai asculta, ai lăsa baltă discuția asta, sau ai purta-o cu altcineva.

SOCRATE Cine altul vrea? Să nu lăsăm discuția neterminată.

CALLICLES Nu poți să-ți continui discuția fie vorbind pentru tine însuți, fie interogîndu-te și răspunzîndu-ți de unul singur?

e SOCRATE Să mi se întîmple, după vorba lui Epicharmos, ca la ceea ce discutau mai înainte doi inși, să fac față acum de unul singur?[141] O să cam trebuiască, pare-se, să fie așa. Dacă vom proceda astfel, cred că va trebui să ne întrecem cu toții în a judeca ce este adevărat și ce este fals în lucrurile pe care le discutăm noi, căci cu toții avem, în mod evident,
506 a același folos de obținut. O să-mi expun, deci, într-un discurs

părerea mea, iar dacă cineva dintre voi socoteşte că admit lucruri inexacte, să se împotrivească şi să mă combată. Nu spun din ştiinţă ceea ce spun, ci cercetez şi eu împreună cu voi, iar dacă văd că oponentul meu are dreptate, sînt primul care s-o recunoască. Spun acestea, desigur, pentru cazul că trebuie să desăvîrşim discuţia, însă dacă nu vreţi, să renunţăm şi să ne despărţim.

GORGIAS În ce mă priveşte, Socrate, eu nu cred că trebuie să ne despărţim, ci să continui tu discuţia. Mi se pare b
că şi ceilalţi sînt de acord. Eu, unul, vreau să te ascult înfăţişînd restul.

SOCRATE Dar în ce mă priveşte, Gorgias, aş fi continuat încă să mă întreţin cu acest Callicles, pînă ce i-aş fi dat replica lui Amphion contra tiradei lui Zethos[142]. Pentru că, tu, Callicles, nu vrei totuşi să terminăm împreună discuţia, cel puţin ascultă-mă şi opreşte-mă cînd ţi se pare că nu am dreptate. Şi dacă mă vei contrazice pe drept, nu mă voi supăra pe tine, aşa cum faci tu, ci te voi înscrie ca pe cel mai mare binefăcător al meu. c

CALLICLES Vorbeşte, prietene, de unul singur şi mergi pînă la capăt.

SOCRATE Ascultă-mă cum rezum discuţia de la început. — Oare plăcerea şi binele sînt identice? — Nu sînt identice, aşa cum am convenit eu, împreună cu Callicles. — Plăcerea trebuie făcută în vederea binelui, sau binele în vederea plăcerii? — Plăcerea în vederea binelui. Nu este plăcerea aceea care ne încîntă prin prezenţa ei, iar binele cel ce ne face d
buni prin prezenţa lui? — Întocmai. — Nu sîntem buni, atît noi cît şi toate cîte sînt bune, prin prezenţa unei anumite virtuţi? Este obligatoriu, Callicles, după părerea mea. — Dar virtutea fiecărui instrument, a fiecărui trup, ori suflet, ca şi a vieţuitoarelor de tot felul nu este dată de întîmplare, ci rezultă din orînduiala, din temeinicia şi arta de care are parte fiecare dintre ele. Nu stau aşa lucrurile? Aşa cred eu. — Atunci virtutea nu rezultă din orînduiala şi constituţia armonioasă a fiecăruia? Aceasta este părerea mea. — Deci existenţa unei anumite armonii, specifică e
fiecăruia este cea care îl face să fie bun? Aşa cred. — Atunci un suflet în care există această armonie este mai bun

decît unul nearmonizat? Neapărat. — Dar sufletul în care există armonie, este armonios? — Cum să nu fie? — Fiind armonios este înțelept? — Cu toată necesitatea. Deci sufletul
507 a înțelept este bun. Nu sînt în stare să vorbesc altminteri dragă Callicles. Dacă tu poți, arată-ne.

CALLICLES Vorbește înainte, prietene.

SOCRATE Spun că dacă sufletul înțelept este bun, cel ce se opune înțelepciunii este rău. De bună seamă, el este lipsit de minte și neînfrînat, nu? Fără îndoială. — Omul înțelept trebuie să săvîrșească cele cuvenite față de zei și de oameni, căci n-ar mai fi înțelept dacă n-ar săvîrși ce se cuvine. Obli-
b gatoriu să fie așa. Săvîrșind cele ce se cuvin față de oameni, acționează conform dreptății, și față de zei, conform pietății. Astfel stau lucrurile. Trebuie să mai fie și curajos; căci nu se potrivește cu un om înțelept, nici să caute, nici să fugă de ce nu se cuvine, ci să evite sau să caute numai lucrurile și oamenii, plăcerile și durerile care trebuie, știind
c la nevoie să le îndure cu tărie. Așa încît se impune, Callicles, ca omul înțelept, fiind așa cum am explicat, drept, curajos, pios, să fie pe deplin un om bun[143]; fiind bun, el împlinește binele și frumosul în toate acțiunile lui; împlinind binele este senin și fericit, în timp ce omul nemernic, care săvîrșește numai rele, este nefericit. El este cel ce se poartă contrariu înțeleptului, e neînfrînatul, pe care tu îl lăudai. Iată, deci, ce cred și ce susțin eu că este adevărat. Dacă am dreptate, atunci de bună seamă cine vrea să fie
d fericit trebuie să dorească și să practice înțelepciunea, iar de nestăpînire să fugim cu toții, cît ne țin picioarele, ferindu-ne cu cea mai mare grijă să ajungem a da socoteală; iar dacă ajungem totuși în această situație, fie noi, fie unul dintre prietenii noștri, fie vreo persoană particulară, fie vreo cetate, neapărat să o facem, primindu-ne pedeapsa, dacă vrem să fim fericiți. Acesta este, după mine, scopul pe care trebuie să-l avem în vedere cît trăim, depunînd toa-
e te eforturile, atît noi cît și cetățile, pentru ca cel ce tinde spre fericire să fie stăpînit de dreptate și de înțelepciune, și procedînd astfel, să nu îngăduie pasiunilor să se dezlănțuie, nici să încerce împlinirea lor, ceea ce ar însemna un rău nemărginit și un trai de om nelegiuit.

Un asemenea ins nu poate fi îndrăgit nici de vreun om, nici de vreun zeu, căci nu-i este cu putință să se unească cu cineva, și cine nu se poate uni, nu se poate împrieteni[144].
Învățații spun, Callicles, că Cerul și Pămîntul, zeii și oamenii 508 a
trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate, de aceea Universul acesta se numește Cosmos[145] prietene, și nu haos, și nici neînfrînare. Sînt de părere că tu nu te gîndești la acestea și, deși ești atît de învățat, nu-ți dai seama că egalitatea geometrică are mare putere și printre zei și printre oameni[146]. Tu crezi că trebuie cultivate excesele, dar de geometrie nu te preocupi.

Acum, ori opinia mea trebuie respinsă, arătîndu-se că b
nu prin posesia înțelepciunii și dreptății devin fericiți cei ce sînt așa, nici nu devin nefericiți datorită răutății cei ce sînt nefericiți; ori dacă ea este cea adevărată, rămîne să vedem ce rezultă de aici. Rezultă, Callicles, toate consecințele arătate mai înainte, în legătură cu care tu m-ai întrebat dacă le luam în serios, cînd spuneam că trebuie să te acuzi pe tine însuți, și să acuzi pe fiu, ori pe prieten, dacă au săvîrșit o nedreptate, tocmai pentru aceasta fiind bună retorica; iar ceea ce credeai că Polos a recunoscut de rușine, era deci adevărat, anume, cu cît săvîrșirea nedreptății este mai rușinoasă decît îndurarea ei, cu atît
este și mai rea; și că acela ce vrea să fie un orator adevărat c
trebuie să fie om drept și cunoscător al dreptății, ceea ce la rîndul său, Polos, îi reproșa lui Gorgias că recunoscuse de rușine.

Așa stînd lucrurile, să vedem ce îndreptățire are mustrarea pe care mi-o faci, cum că nu sînt capabil să mă apăr, pe mine, sau pe vreun prieten ori rudă, nici să mă salvez din cele mai mari primejdii, aflîndu-mă la cheremul oricui, întocmai ca un om scos în afara legii, pe care oricine
vrea poate să-l pălmuiască, cum te exprimi tu cu duritate, d
sau să-i smulgă avutul, să-l izgonească din cetate sau, în cel mai rău caz, să-l ucidă. A îndura așa ceva este, după părerea ta, cea mai mare rușine. În ce privește părerea mea, deși mi-am spus-o de mai multe ori pînă acum, nimic nu mă împiedică să o mai fac odată.

Eu nu sînt de părere, Callicles, că pălmuirea mea, pe

e nedrept, este cea mai mare rușine și la fel se întîmplă cu tăierea trupului sau a pungii mele, căci lovirea sau tăierea pe nedrept, a mea și a lucrurilor mele, nu pentru mine este mai rușinoasă și mai rea. Jefuirea și aservirea mea, prădarea casei mele, într-un cuvînt toată nedreptatea care mi se poate face, mie și bunurilor mele, este mai rea și mai rușinoasă pentru cel ce o săvîrșește decît pentru mine care o îndur.

509 a Opiniile mele, așa cum le-am exprimat în discuția dinainte, sînt întărite și legate, ca să vorbesc pe șleau, de argumente de fier și de oțel, după cîte văd pînă acum; pe acestea dacă nu le sfărîmați, tu sau careva mai cutezător decît tine, nu văd cum s-ar putea îndreptăți o altă părere în afara celei exprimate de mine.

În consecință, îmi mențin întotdeauna opinia, iar dacă eu nu cunosc cum stau lucrurile, întocmai ca acum, n-am întîlnit niciodată pe cineva în stare să exprime o altă părere, fără să se facă de rîs[147].

b Eu consider, deci, că lucrurile stau astfel. Prin urmare, dacă nedreptatea este răul cel mai mare pentru cel ce o săvîrșește, fiind încă și mai mare, pe cît este posibil, în cazul că nu-și ispășește vina, care este ajutorul de care trebuie să fie el în stare să se folosească, cu riscul, altminteri, de a se face într-adevăr de rîs? Oare nu acela care îl va scăpa de cea mai mare daună? Rezultă, neapărat, că rușinea cea
c mai mare este să nu fii în stare să te aperi pe tine, pe prietenii și rudele tale, în al doilea rînd să nu te aperi de al doilea rău, în al treilea rînd de al treilea rău și așa mai departe. După cum este de mare fiecare rău, pe atît este de frumos să fii în stare să te aperi de el și tot pe atît este de rușinos să nu fii în stare. Poate fi altminteri, decît astfel, o Callicles?

CALLICLES Numai astfel.

SOCRATE Dat fiind că există două situații, cea de a nedreptăți și de a fi nedreptățit, spunem că a nedreptăți este un rău mai mare, iar a fi nedreptățit, un rău mai mic.
d Prin ce mijloc ar putea omul ajunge în situația de a avea ambele avantaje, de a nu nedreptăți și de a nu fi nedreptățit? Prin forță sau prin voință? Iată ce vreau să spun:

ca să nu fie nedreptățit, va fi de ajuns să nu vrea acest lucru? Ori, numai dobîndind puterea de a nu fi nedreptățit, va reuși el să nu fie nedreptățit?

CALLICLES Este clar că cea din urmă posibilitate, dacă va avea puterea.

SOCRATE Dar cînd săvîrșește nedreptatea? Oare dacă vrea să nu nedreptățească, asta este de ajuns, și el nu va face nedreptăți, ori și în acest caz este nevoie să dobîndească e
o anumită putere și artă, pe care dacă nu le învață și nu le practică va comite nedreptăți?

Ce-mi poți răspunde, Callicles, la o chestiune de felul acesta? Consideri că în discuția de mai sus eu și Polos am avut vreo justificare, cînd am căzut de acord că nimeni nu comite nedreptatea de bună voie, ci cu toții o comit involuntar?

CALLICLES Așa trebuie să fie, Socrate, ca să poți duce 510 a
pînă la capăt discuția.

SOCRATE Deci, pentru ca să nu facem nedreptăți, trebuie, pare-se, să dobîndim o anumită putere și artă[148].

CALLICLES Bineînțeles.

SOCRATE Ce artă ne învață să nu fim deloc nedreptățiți sau cît mai puțin? Să vedem dacă ești de acord cu mine. După părerea mea, trebuie, sau să conducem noi înșine cetatea, acaparînd chiar tirania, sau să fim sfetnicii conducerii[149].

CALLICLES Vezi, Socrate, că sînt gata să te laud cînd spui ceva bun? Cred că părerea ta este excelentă. b

SOCRATE Să vedem dacă mă aprobi și în continuare. Eu cred că prietenia cea mai mare dintre doi oameni este cînd, după vorba vechilor înțelepți, se adună cine se aseamănă[150]. Tu nu crezi?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Deci, cînd este la conducere un tiran sălbatic și necivilizat, iar în cetate se află cineva cu mult mai bun decît el, nu se va teme tiranul de acesta, neputînd să se c
împrietenească cu el, fără rezerve?

CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Dar nici cineva cu mult inferior tiranului n-ar putea ajunge prietenul lui, căci tiranul l-ar disprețui și n-ar fi nicidecum interesat să-l aibă prieten.

CALLICLES Și asta este adevărat.

SOCRATE Rămîne vrednic de prietenia tiranului numai acela, care, avînd aceeași fire ca el, lăudînd și criticînd
d aceleași lucruri, admite să fie condus și să se supună conducătorului. El va avea o mare putere în cetate și nimeni nu-l va supăra nepedepsit. Nu este așa?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Iar dacă un tînăr din acea cetate se va întreba: „În ce chip aș putea eu să ajung om mare și să nu mă supere nimeni?", — după cum se pare, calea indicată este să se deprindă de mic să aibă aceleași preferințe și antipatii ca stăpînul lui, să se educe spre a ajunge cît mai asemănător cu acesta. Nu este așa?

CALLICLES Ba da.

e SOCRATE Așadar, acesta va ajunge să nu mai fie nedreptățit de alții și să dobîndească în cetate o mare putere, cum spuneți voi.

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Dar nici nu va săvîrși nedreptăți? Cum ar fi cu putință, de vreme ce va fi asemenea conducătorului, care este un om nedrept, și va avea multă influență asupra lui? Eu cred, cu totul dimpotrivă, că el se va strădui să ajungă în situația de a săvîrși cît mai multe nedreptăți, fără să aibă de dat nici o socoteală[151]. Așa este?

CALLICLES Se pare.

511 a SOCRATE Așadar, el se va alege cu cel mai mare rău, din moment ce-și va strica și ticăloși sufletul prin imitarea stăpînului și datorită puterii pe care o va avea.

CALLICLES Eu nu pricep cum de răsucești tu, de fiecare dată, ideile însuși în jos, Socrate! Nu știi că cel ce imită pe tiran, dacă vrea, poate să ucidă pe cel ce nu-l imită și să-i ia avutul?

b SOCRATE Știu, bunule Callicles, doar nu sînt surd ca să nu vă aud pe tine, adineauri pe Polos, pe toți, aproape, din cetate, spunînd asta de nenumărate ori. Auzi-mă și tu pe mine cînd spun că poate să-l ucidă, dacă vrea, dar că

asta înseamnă uciderea unui om virtuos şi bun de către un ticălos.

CALLICLES Şi asta nu este încă mai revoltător?

SOCRATE Nu, pentru cine stă să judece, ce este cu adevărat important[152]. Crezi, cumva, că omul trebuie să se îngrijească să-şi facă traiul cît mai lung ocupîndu-se cu acele c
arte care ne scapă întotdeauna din primejdii, aşa cum mă îndemni tu să mă ocup cu retorica, arta care ne aduce salvarea în tribunale?

CALLICLES Pe Zeus, desigur că te sfătuiesc de bine.

SOCRATE Ce vorbeşti, prietene? Nu crezi cumva că şi înotul este o ştiinţă de toată însemnătatea?

CALLICLES Pe Zeus, nu cred.

SOCRATE Dar şi înotul scapă de la moarte pe oameni, cînd ajung în situaţia de a avea nevoie de el. Dacă el ţi se pare de mică importanţă, am să-ţi menţionez însemnătatea navigaţiei, care salvează nu numai sufletele, ci şi d
trupurile şi avutul, din cele mai mari primejdii, întocmai ca retorica; dar ea este modestă şi la locul ei, şi nu se grozăveşte, luîndu-şi aerul că a săvîrşit ceva minunat, deşi realizează acelaşi lucru ca elocinţa judiciară. Dacă ne aduce teferi din Egina pînă aici, ne cere, cred, doi oboli, iar dacă ne aduce din Egipt, sau din Pont, sau de la şi mai mare distanţă, pentru această mare binefacere, după ce ne-a salvat, cum spuneam mai înainte, atît pe noi cît şi pe e
copiii, bunurile şi femeile noastre, debarcîndu-ne la ţărm, ne cere două drahme; iar cel ce posedă această artă, după ce a săvîrşit asemenea lucruri, coboară la ţărm şi se plimbă pe lîngă mare şi pe lîngă corabie, cu cea mai modestă înfăţişare[153].

El este în stare, cred eu, să aprecieze că este de neştiut căror pasageri le-a făcut un serviciu, nelăsîndu-i să se înece în valuri, şi cărora le-a făcut un rău, bine cunoscînd că nu i-a debarcat cu nimic mai buni decît îi îmbarcase, nici în ce priveşte trupurile, nici în ce priveşte sufletele lor. 512 a
El judecă, deci, că dacă vreunul care poartă în trupul lui boli grave şi de nevindecat nu s-a înecat în mare, este o nefericire pentru el că n-a murit şi cu nimic nu-i poate fi de vreun folos. Iar cel ce poartă în sufletul, mai preţios

decît trupul său, multe boli de nevindecat, trebuie oare să
trăiască şi-i va fi de folos dacă-l scapă de mare, de tribunal
b sau de orice altceva? El ştie foarte bine că pentru omul
ticăloşit, care este silit să trăiască în răutate, viaţa nu
este de preferat.

Din aceste motive, navigatorul nu-şi poate permite să
se grozăvească cu salvarea noastră. La fel, omule minunat,
se întîmplă şi cu constructorul de maşini de război, care
uneori este mai important pentru salvarea noastră decît
un general, sau decît oricare altul, ca să nu vorbesc de
navigator, căci el poate salva oraşe întregi. Crezi că asta
îi este cu putinţă oratorului de tribunal? Dacă ar vrea să
vorbească, şi să-şi elogieze meseria aşa cum faceţi voi,
c Callicles, el ar putea să vă înfunde cu argumentele sale,
demonstrînd tuturor că tot omul trebuie să devină construc-
tor de maşini de război, meserie cu care nici o alta nu se
poate compara. Şi argumente el ar avea din belşug. Tu
îi dispreţuieşti, totuşi, persoana şi meseria, numindu-l
constructor de maşini ca şi cum l-ai ocărî şi nu vrei să-i
dai fiului tău de nevastă pe fiica acestuia, nici s-o iei pe
a lui pentru tine[154].

De fapt, care dintre calităţile artei proslăvite de tine
îndreptăţeşte dispreţul tău pentru constructor şi pentru
toţi ceilalţi pe care i-am menţionat acum? Ştiu, vei spune
că tu le eşti superior şi că te tragi dintr-un neam mai bun
d decît ei. Însă, dacă superioritatea nu este ce spun eu şi
virtute înseamnă acea calitate care ne salvează pe noi
înşine şi avutul nostru, indiferent ce fel de oameni sîntem,
devine ridicol dispreţul tău, atît faţă de constructor, cît
şi de medic şi de celelalte meserii care sînt făcute pentru
ocrotirea noastră.

Să vedem, însă, norocosule, dacă nu cumva nobleţea şi
virtutea înseamnă altceva decît arta de a salva pe alţii
şi pe tine însuţi. Durata vieţii noastre nu trebuie să ne
e preocupe şi nici nu trebuie să tremurăm pentru viaţa
noastră, dacă sîntem cu adevărat bărbaţi, ci, lăsîndu-ne
în seama zeilor, şi crezîndu-le pe femei, cînd spun că nimeni
nu poate să fugă de soartă[155], să ne gîndim în ce fel ne vom
trăi cît mai bine răstimpul de viaţă pe care-l avem de

trăit[156]: dacă să ne conformăm orînduirii statului în care 513 a
trăim, în cazul de față, dacă tu trebuie să devii cît mai asemănător demosului atenian, pentru a fi iubit de el și a ajunge la mare putere în cetate. Să vedem dacă este în avantajul tău și al meu, ca să nu pățim, minunate prieten, ceea ce se zice că pățesc vrăjitoarele tesaliene care coboară Luna de pe cer[157]. Cu cele mai scumpe lucruri vom avea de plătit dobîndirea acestei puteri în cetate.

Dacă tu îți închipui că cineva te poate învăța arta de b
a ajunge mare într-o cetate, fără să devii aidoma stăpînirii și în bine, și în rău, după părerea mea, îți faci o socoteală greșită, Callicles. Nu prin imitație, ci prin natura ta trebuie să fii aidoma cu el dacă vrei să săvîrșești ceva vrednic de prietenia demosului atenian și, pe Zeus, ceva vrednic de prietenia lui Demos, fiul lui Pyrilampes. Așadar, cine te va modela ca să fii pe deplin asemănător lor, acela te va face, așa cum dorești, politician și orator. Fiecare din ei c
se bucură de cuvintele rostite potrivit cu firea lui și se supără pentru cele străine lui. Poate ești, cumva, de altă părere, dragul meu. Avem ceva de spus la aceasta, Callicles?

CALLICLES Nu știu cum se face, dar cred că ai dreptate, Socrate. Mi se întîmplă același lucru, ca multora: nu sînt pe de-a-ntregul convins[158].

SOCRATE Pentru că dragostea pentru demos, dinăuntrul sufletului tău, mi se împotrivește; însă, dacă vom cerceta mai mult și mai bine tot aceste lucruri, te vei convinge. d
Reamintește-ți cum spuneam că există cîte două metode de îngrijire, atît pentru suflet cît și pentru trup; una care cultivă plăcerea, cealaltă binele, dobîndit nu prin cultivarea plăcerii, ci prin îngrădirea ei. Nu am stabilit noi toate acestea?[159]

CALLICLES Da, fără îndoială.

SOCRATE Dar metoda care cultivă plăcerea este vulgară și nu poate însemna altceva decît lingușire. Nu-i așa?

CALLICLES Fie așa, dacă vrei tu. e

SOCRATE Însă cealaltă, nu tinde ea să ducă la desăvîrșire atît trupul, cît și sufletul de care se îngrijește?

CALLICLES De bună seamă.

SOCRATE Aşadar, nu trebuie, oare, să ne ocupăm în
aşa fel de cetate şi de cetăţeni încît să-i facem cît mai buni?
Fără aceasta, aşa cum am descoperit în discuţia dinainte,
n-ar exista nici un folos în săvîrşirea vreunei binefaceri,
514 a dacă gîndul celor ce vor să dobîndească mari avuţii, con-
duceri sau alte puteri nu ar fi bun şi curat. Putem vorbi
astfel?

CALLICLES Bineînţeles, dacă aşa îţi este pe plac.

SOCRATE Dacă, ocupîndu-ne cu treburile cetăţii, ne-am
îndemna unii pe alţii să întreprindem construcţiile cele
b mai mari de ziduri, arsenale sau temple, nu ar trebui să
ne cercetăm şi să stabilim, mai întîi, dacă stăpînim sau nu
meseria de constructor, şi de la cine am învăţat-o? Ar
trebui sau nu?

CALLICLES Bineînţeles.

SOCRATE Apoi, în al doilea rînd, dacă am construit
vreodată o casă pentru prietenii noştri sau pentru noi,
şi dacă această casă este frumoasă sau urîtă. Iar dacă,
c prin această cercetare, am găsi că dascălii noştri au fost
buni şi vestiţi şi că am construit împreună cu ei multe case
frumoase, — şi încă am mai construit multe altele de unii
singuri, după ce ne-am despărţit de ei — numai aşa stînd
lucrurile, am putea avea gîndul să ne apucăm de lucrări
publice. Însă, dacă n-am avut nici un dascăl şi dacă nu
putem arăta decît că ori n-am făcut nici o construcţie, ori
că am făcut mai multe, dar fără valoare, în acest caz ar
fi o nebunie să ne apucăm de lucrări publice şi să ne în-
demnăm unii pe alţii la aşa ceva. Putem susţine justeţea
d celor spuse, sau nu?

CALLICLES De bună seamă că da.

SOCRATE Aceasta este valabil pentru toate, de pildă,
dacă ne-am pretinde medici, capabili de o exercitare publică
a meseriei, desigur, ne-am cerceta, eu pe tine şi tu pe mine.
Pe toţi zeii, să vedem cum stă însuşi Socrate cu sănătatea
trupului? Pînă acum a fost cineva vindecat de boală de
către Socrate, fie el sclav, fie om liber? Şi eu, la fel, te-aş
întreba, la rîndul meu, asemenea lucruri. Iar dacă am des-
e coperi că nimeni nu şi-a însănătoşit trupul datorită nouă,
nici un străin, nici un cetăţean, bărbat sau femeie, pe Zeus,

Callicles, nu ne-am face, pe bună dreptate, de rîs? Pot nişte oameni să ajungă atît de nebuni, încît, mai înainte de a fi lucrat ca meseriaşi de rînd, mai bine sau mai rău, mai înainte de a fi practicat şi avut succes de multe ori în meserie — învățînd, cum spune proverbul, olăritul doar dintr-un ulcior — să se pretindă buni pentru o activitate publică şi să îndemne şi pe alții la aceasta?[160]. Nu crezi că este o nebunie să procedezi astfel?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Acum, omule de ispravă, pentru că ți-ai început 515 a
cariera de politician în timp ce mă îndemni şi mă dojeneşti că nu fac la fel, nu este cazul să ne cercetăm unul pe altul? Ia să vedem, Callicles a făcut pe vreunul dintre cetățeni să fie mai bun? Există vreunul, care fiind mai înainte ticălos, nedrept, neînfrînat şi fără minte, a devenit, datorită lui Callicles, un om bun şi virtuos, printre străini sau concetățeni, printre oamenii liberi sau printre sclavi? Spune-mi, Callicles, dacă cineva te-ar întreba acestea, ce-ai răspunde? b
Care om a devenit mai bun datorită întovărăşirii cu tine? Eziți să răspunzi, cu toate că ai reuşitele tale, încă de cînd erai un om de rînd, mai înainte de a te pune în serviciul cetății?

CALLICLES Îți place să şicanezi, Socrate!

SOCRATE Nu de dragul şicanei te întreb, ci vrînd cu bună credință să ştiu cum crezi tu că trebuie să fie activitatea c
politică la noi. Cînd intrăm în viața politică a cetății noastre, ne poate preocupa altceva decît ideea de a fi cetățeni cît mai buni? Oare n-am căzut de acord, de mai multe ori, că acesta este scopul omului politic? Am fost de acord, sau nu? Răspunde! Am fost de acord, voi răspunde eu pentru tine. Aşadar, dacă aceasta trebuie să fie preocuparea bunului cetățean în statul său, aminteşte-ți acum de oamenii pe care i-ai numit cu puțin mai înainte şi spune-mi dacă îi consideri a fi fost buni politicieni. Este vorba de d
Pericle, Cimon, Miltiade şi Temistocle.

CALLICLES Desigur.

SOCRATE Dacă au fost buni, este clar că fiecare dintre ei şi-a făcut concetățenii mai buni, din mai răi cum erau înainte. I-a făcut sau nu?

CALLICLES Da.

SOCRATE Deci, cînd Pericle a început să vorbească poporului, atenienii erau mai răi decît în perioada cînd și-a rostit ultimele discursuri.

CALLICLES Probabil.

SOCRATE Nu probabil, omule, ci obligatoriu, pe baza celor convenite, din moment ce acesta era un bun politician!

CALLICLES Prin urmare?

e SOCRATE Nimic, doar dumirește-mă dacă atenienii au fost îmbunătățiți de Pericle, sau, cu totul dimpotrivă, au fost viciați de acesta. Eu tot aud că Pericle i-a făcut pe atenieni leneși și lași, palavragii și lacomi de bani, pentru că a instituit pentru prima dată remunerația pentru slujbele publice[161].

CALLICLES De la cei cu urechile rupte[162] auzi tu acestea, Socrate.

SOCRATE Nu mai este vorba de auzit de la alții cînd știm precis, și eu și tu, că la început Pericle era respectat, și că atenienii n-au pronunțat nici o condamnare infamantă împotriva lui, pe vremea cînd erau mai răi. Dar mai tîrziu, cînd, datorită lui, au devenit cetățeni buni și virtuoși,
516 a la sfîrșitul vieții lui Pericle, l-au condamnat pentru furt, ba puțin a lipsit să-l condamne și la moarte, considerîndu-l, desigur, un ticălos[163].

CALLICLES Ei și? Înseamnă că Pericle a fost un rău conducător?

SOCRATE Fără îndoială, că un îngrijitor de măgari, de cai sau de boi, ar fi considerat un rău îngrijitor dacă, luînd în primire niște animale care nu lovesc cu copita, nu mușcă, nici nu împung, ar sfîrși prin a le face să se poarte astfel,
b sălbăticindu-le. Sau nu crezi că este un rău îngrijitor de animale acela care luîndu-le în primire blînde, le face să ajungă mai sălbatice decît le-a luat? Nu crezi?

CALLICLES De bună seamă, ca să-ți fac pe plac.

SOCRATE Fă-mi atunci pe plac răspunzîndu-mi și la altceva: Face și omul parte dintre viețuitoare, sau nu?

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Oare Pericle n-a fost un îngrijitor de oameni?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Cum aşa? Oamenii nu trebuiau să devină, aşa cum am convenit, mai drepţi, în loc de nedrepţi cum erau, dacă ar fi fost un bun politician cel care i-a avut în grijă?[164]

CALLICLES De bună seamă. c

SOCRATE Dar cei drepţi nu sînt şi blînzi, cum spune Homer?[165] Ce părere ai? Nu-i aşa?

CALLICLES Ba da.

SOCRATE Însă el i-a făcut mai sălbatici de cum erau cînd i-a luat în primire, şi încă faţă de el însuşi, ceea ce nu şi-ar fi dorit în nici un caz.

CALLICLES Vrei să fiu de acord?

SOCRATE Numai dacă ţi se pare că am dreptate.

CALLICLES Fie şi aşa.

SOCRATE Mai sălbatici nu înseamnă *mai nedrepţi* şi *mai răi?*

CALLICLES Fie. d

SOCRATE Rezultă atunci că Pericle nu a fost un bun politician.

CALLICLES Nu, după spusele tale.

SOCRATE Pe Zeus, şi după ale tale, căci ai fost de acord cu mine. Să vorbim acum de Cimon. Nu l-au ostracizat tocmai cei pe care el i-a slujit, ca să nu-i mai audă glasul, zece ani de zile? Cu Temistocle n-au făcut la fel, ba l-au şi condamnat la exil, pe deasupra? Pe Miltiade, învingătorul de la Maraton, n-au decretat să-l azvîrle în prăpastie, e
ceea ce s-ar fi întîmplat dacă nu intervenea pritanul?[166] De ar fi fost buni cetăţeni, cum spui tu, ei n-ar fi păţit aşa ceva. Vizitiii buni, dacă n-au căzut de pe car de la bun început, în nici un caz nu ajung s-o facă, după ce şi-au domesticit caii şi au devenit şi ei conducători mai buni. Lucrul nu este posibil nici în conducerea carului, nici în vreun alt domeniu. Sau crezi că este posibil?

CALLICLES Nu cred.

SOCRATE Se pare deci că aveam dreptate cînd spuneam
mai înainte că nu ştim să fi existat în cetatea noastră vreun 517 a
bun om de stat. Tu erai de acord pentru prezent, însă pentru trecut nu erai şi menţionai pe aceşti bărbaţi. Însă s-a văzut

că şi ei sînt deopotrivă cu cei din prezent, astfel că, dacă
au fost oratori, n-au practicat adevărata retorică — căci
n-ar fi fost răsturnaţi —, dar nici de linguşire nu s-au
folosit.

CALLICLES Dar cei de acum, nici pe departe nu se pot
b compara în înfăptuiri cu oricine vrei dintre cei vechi[167].

SOCRATE Eu, prietene, nu-i condamn că au fost slujitori
ai statului, ba cred că au fost slujitori mai zeloşi decît cei
din prezent şi mai capabili să procure cetăţii cele ce-şi
dorea. Dar, în ce priveşte înduplecarea şi stăvilirea pasiu-
nilor, spre a-i face pe concetăţeni, prin convingere şi prin
forţă, să devină mai buni, nu văd, ca să zic aşa, nici o
diferenţă între cei din trecut şi cei de astăzi. Or, aceasta
c este singura realizare demnă de un bun cetăţean. Sînt de
acord cu tine că, în materie de construit corăbii, ziduri,
arsenale şi multe altele asemănătoare, ei erau cu mult mai
destoinici decît cei de astăzi. Dar iată că discuţia noastră
ne pune într-o situaţie ridicolă, căci tot timpul de cînd
vorbim nu încetăm să ne învîrtim în jurul aceloraşi chestiuni,
fără să reuşim să ne înţelegem unul cu altul. Tu ai fost de
d acord, pare-mi-se şi ai înţeles, în mai multe rînduri, că
există două feluri de arte care ne cultivă sufletul şi trupul;
dintre ele, este o artă slujitoare, cea care este în măsură
să ne procure hrană, cînd trupurile ne sînt înfometate,
băutură, cînd sînt însetate, iar cînd sînt înfrigurate, haine,
acoperăminte, încălţăminte şi toate cîte doresc trupurile[168].
Mă folosesc într-adins de aceleaşi pilde ca să pricepi mai
uşor. Cum pe acestea ni le procură negustorii, cîrciumarii,
sau meseriaşii care produc astfel de bunuri, cum sînt bru-
e tarii, bucătarii, ţesătorii, cizmarii şi curelarii, nu este de
mirare că, aşa fiind, ei se consideră, şi sînt consideraţi
şi de alţii, îngrijitori ai trupului; de oricine nu ştie că pe
lîngă toate acestea mai există o artă gimnastică şi o artă
medicală, adevăratele îngrijitoare ale trupului, care s-ar
cuveni să le conducă pe toate şi să se folosească de serviciile
lor, întrucît ele cunosc care hrană şi băutură este bună
518 a şi care este dăunătoare pentru sănătatea trupului, lucruri
ignorate de toate celelalte. De aceea, dintre artele care
privesc trupul, primele sînt inferioare, slujitoare şi vulgare

în timp ce celelalte, gimnastica şi medicina, sînt, pe drept, stăpînele lor.

Că lucrurile stau la fel şi în ce priveşte sufletul, tu îmi faci impresia că înţelegi, în clipa cînd îţi vorbesc şi cînd te declari de acord, ca şi cum ai pricepe ce spun. Însă, puţin mai tîrziu, vii şi spui că există, în cetate, oameni buni şi aleşi, iar cînd te întreb cine sînt aceia îmi pui înainte asemenea oameni pentru politică, cum ai face dacă între- b
bîndu-te pentru gimnastică, care au fost, sau care sînt bunii îngrijitori ai trupurilor, mi-ai spune foarte serios că Thearion brutarul, sau Mithaicos, care a scris despre bucătăria siciliană[169], şi Sarambos negustorul de vinuri, sînt minunaţi îngrijitori de trupuri, pentru că unul prepară o pîine grozavă, ceilalţi bucate şi vinuri grozave. c

Te-ai supăra, poate, dacă ţi-aş spune: Omule, nu te pricepi deloc la gimnastică. Tu îmi vorbeşti de unii care se pricep să slujească şi să întreţină poftele, care, neavînd habar ce înseamnă desăvîrşirea şi binele trupurilor, îmbuibă şi umflă cum pot trupurile oamenilor, căpătînd laude de la aceştia, după ce îi fac să piardă şi vigoarea pe care o d
aveau mai înainte. Însă aceştia, din cauza ignoranţei lor, nu vor învinui pentru bolile şi pentru pierderea vigorii lor pe cei care i-au îndestulat, ci, dacă se găseşte cineva de faţă să le dea sfaturi, în clipa cînd, mai tîrziu, îmbuibarea, duşmană sănătăţii, le-a adus boala, pe el îl învinuiesc, îl blestemă şi i-ar face şi rău dacă ar putea, în timp ce laudă pe cei dinainte, care sînt răspunzători de suferinţele lor.

Iar tu, Callicles, procedezi acum aidoma lor. Lauzi pe e
oamenii care i-au îndestulat pe atenieni, împlinindu-le toate poftele. Se spune că ei au făcut cetatea mare, fără să se bage de seamă că, de fapt, ea a fost umflată şi îmbuibată nesănătos de către vechii ei conducători.

Fără înţelepciune şi fără spiritul dreptăţii, ei au umplut 519 a
cetatea cu porturi şi arsenale, cu ziduri, tributuri şi cu alte asemenea zădărnicii[170]. Cînd are să vină însă criza de slăbiciune, atenienii vor învinovăţi pe sfetnicii ce vor fi atunci de faţă, iar pe Temistocle, Cimon şi Pericle îi vor lăuda, pe ei, care sînt răspunzători de nenorocire. Poate că te vor acuza pe tine, dacă nu te vei păzi, sau pe prie-

b tenul meu Alcibiade, atunci cînd vor pierde şi vechile bunuri,
pe lîngă cele dobîndite de ei, deşi nu sînteţi voi vinovaţi
de catastrofă, sau poate sînteţi numai părtaşi la vină[171].

Totuşi, văd că se întîmplă şi acum un lucru fără noimă,
despre care am auzit că s-a petrecut cu oamenii de stat
din trecut. Observ că, ori de cîte ori cetatea pune sub
acuzaţie pe unul dintre politicieni pentru săvîrşire de ne-
dreptăţi, aceştia se supără şi se vaită că au de îndurat
nerecunoştinţa concetăţenilor. După ce au făcut atîta
bine cetăţii, iată-i acum, duşi de ea la pieire, pe nedrept,
c spun ei. Aceasta este pe de-a-ntregul o minciună. Nicicînd
un conducător de cetate n-a fost pe nedrept dus la pieire
de către cetatea în fruntea căreia s-a aflat[172].

Probabil că se întîmplă celor ce-şi zic politicieni acelaşi
lucru ca şi sofiştilor. Căci sofiştii, atît de învăţaţi cum sînt,
în toate, fac totuşi următoarea prostie. Deşi susţin că ei
sînt dascăli ai virtuţii, adesecori se plîng că elevii îi nedrep-
tăţesc, pentru că nu le plătesc remuneraţia şi nu le acordă
consideraţia cuvenită pentru binefacerile primite de la
ei[173]. Poate exista ceva mai lipsit de sens? Nişte oameni
d care au devenit buni şi drepţi, după ce dascălul a scos
nedreptatea din ei, stăpîniţi fiind acum de spiritul drep-
tăţii, cum or să fie ei nedrepţi, cînd nedreptatea nu mai
există în ei? Nu crezi că este absurd, prietene? Cum m-ai
silit să ţin de-a binelea un discurs, Callicles, nevrînd să-mi
răspunzi!

CALLICLES Tu n-ai fi în stare să vorbeşti, dacă cineva
n-ar sta să-ţi răspundă?

e SOCRATE Tot ce se poate. Deocamdată ţin un discurs
continuu, pentru că tu nu vrei să-mi răspunzi. Dar spune-mi,
bunule, pe Zeus ocrotitorul, nu crezi că este lipsit de sens
ca cineva care susţine că l-a făcut om bun pe un altul să-i
reproşeze, după ce a devenit bun datorită lui, că este totuşi
un ticălos?

CALLICLES Sînt de aceeaşi părere.

SOCRATE Oare nu-i auzi spunînd asemenea lucruri pe
cei care susţin că educă pe oameni în spiritul virtuţii?

520 a CALLICLES Ba da. Dar de ce te sinchiseşti de nişte oameni
lipsiţi de importanţă?[174].

SOCRATE Dar ce ai de spus despre oamenii care, declarînd că au stat la cîrma cetății și s-au îngrijit să fie cum nu se poate mai bună, își schimbă părerea și o acuză, la un moment dat, că este cum nu se poate mai rea? Crezi că diferă prin ceva unii de ceilalți? Retorul este totuna cu sofistul, norocosule, sau foarte înrudit cu el, așa cum îi spuneam și lui Polos. Iar tu, crezînd, din ignoranță, că b
retorica este o artă sublimă, disprețuiești sofistica. În realitate, sofistica este mai frumoasă decît retorica, tot atît pe cît legislația este mai frumoasă decît justiția și gimnastica decît medicina[175]. Eu credeam că numai oratorii politicieni și sofiștii n-au dreptul, tocmai datorită învățăturii pe care o dau, să-i acuze pe discipoli că se poartă rău cu ei, sau, dacă o fac, se acuză în același timp pe ei înșiși de faptul că n-au fost de nici un folos celor cărora se angajaseră să le fie[176]. Nu-i așa? c

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Și, de bună seamă, numai lor le-ar fi cu putință să-și ofere binefacerea fără plata pe loc, dacă este adevărat ce susțin. Cînd cineva beneficiază de un alt soi de serviciu, de pildă, dacă pedotribul îl învață să fugă repede, se poate întîmpla să-l lipsească pe pedotrib de răsplată, în caz că acesta, avînd încredere în el, nu stabilește să-i achite banii, îndată ce i-a transmis priceperea de a fugi iute. Căci nu d
cred că oamenii săvîrșesc nedreptatea din cauza încetinelii la fugă, ci din cauza nedreptății însăși. Tu ce crezi?

CALLICLES Așa este.

SOCRATE Prin urmare, cine înlătură tocmai nedreptatea nu mai este în primejdie să fie nedreptățit, fiind singurul care-și poate oferi în siguranță binefacerea, dacă într-adevăr este în stare să-i facă buni pe oameni. Nu-i așa?

CALLICLES Sînt de acord.

SOCRATE De aceea, se pare, nu este nici o rușine să iei bani pentru toate celelalte sfaturi pe care le dai, de pildă în materie de construcții sau în alte meserii.

CALLICLES Firește. e

SOCRATE În ce privește, însă, felul în care un om poate deveni desăvîrșit și-și poate cîrmui casa și cetatea cel mai

bine, se consideră o ruşine să declari că nu dai sfaturi decît dacă ţi se dau bani pentru aceasta[177]. Este adevărat?

CALLICLES Da.

SOCRATE Este limpede că, de aceea, este singura binefacere care face pe cel ce o primeşte să dorească să o înapoieze ca recunoştinţă, astfel că se consideră de bun augur dacă cel ce a făcut un asemenea bine îl şi primeşte în schimb, iar dacă nu, de rău augur. Nu stau lucrurile astfel?

521 a CALLICLES Întocmai.

SOCRATE Precizează-mi, către ce cale de îngrijire a cetăţii mă îndrumi? Să mă lupt cu atenienii ca să-i fac cît mai buni, întocmai ca un medic, sau să-i slujesc şi să le intru în graţie?[178] Spune-mi adevărul, Callicles, căci eşti dator să continui să spui ce gîndeşti, cu aceeaşi libertate cu care mi-ai vorbit la început. Aşa că vorbeşte, acum, cu toată sinceritatea.

CALLICLES Sînt de părere că trebuie să le faci pe voie.

b SOCRATE Mă îndemni, deci, generosule, să-i linguşesc?

CALLICLES Zi, dacă-ţi place, ca un sclav din Mysia[179], Socrate; fiindcă dacă nu vei proceda astfel...

SOCRATE Nu-mi spune ce mi-ai repetat de atîtea ori, că mă va ucide cine va vrea, ca să nu-ţi repet, la rîndul meu, că, în acest caz, un ticălos va ucide un om bun; nici că-mi va lua ceea ce am, ca să nu-ţi repet, la rîndul meu, că, deposedîndu-mă, nu va avea nici un profit, ci, aşa cum
c m-a deposedat pe nedrept, tot aşa se va folosi pe nedrept de bunul meu. Ori nedrept înseamnă urît iar urît înseamnă rău.

CALLICLES Cît de încredinţat pari, Socrate, că tu nu poţi păţi nimic din toate astea, dacă stai retras de o parte şi că nu poţi fi tîrît la tribunal, poate de cel mai ticălos şi mai netrebnic ins!

SOCRATE Aş fi cu adevărat lipsit de minte, Callicles, dacă n-aş crede că în această cetate oricărui om i se poate întîmpla să păţească aşa ceva. Însă eu sînt bine încredinţat
d că, dacă ajung la tribunal ameninţat de vreuna din primejdiile de care vorbeşti, cel care mă va duce acolo va fi un ticălos; căci nici un om de treabă nu poate acuza pe cel ce nu i-a făcut nici un rău. Şi n-ar fi deloc imposibilă

chiar moartea mea. Vrei să-ţi spun ce mă face să mă aştept la aceasta?

CALLICLES Vreau, bineînţeles.

SOCRATE Cred că sînt unul dintre puţinii atenieni de astăzi[180], ca să nu zic singurul, care are înţelegerea adevăratei arte politice şi a punerii ei în practică. Deoarece, prin cuvintele pe care le rostesc de fiecare dată, eu nu urmăresc să fiu pe plac, ci să produc cel mai mare bine, nu cea mai mare plăcere şi deoarece nu vreau să fac graţii aşa cum mă îndemni tu, eu nu aş avea ce spune în faţa tribuna- e
lului.

Dar voi fi în situaţia de care-i vorbeam lui Polos: voi fi judecat, aşa cum ar fi judecat de copii un medic acuzat de către un bucătar. Să vedem dacă se mai poate apăra un asemenea om, aflat în puterea lor, cînd acuzatorul lui spune: „O, copii, multe rele vă face acest om vouă, iar *pe cei mai mici dintre voi îi strică*, tăindu-i şi arzîndu-i,
îi face să ameţească[181], slăbindu-i şi sufocîndu-i, le dă băuturi 522 a
amare şi-i sileşte să sufere de foame şi de sete; nu ca mine, care vă îndestulez cu multe dulciuri şi bunătăţi de tot felul. Ce crezi că-i mai rămîne de făcut medicului, aflat într-o situaţie atît de grea? Dacă ar răspunde, spunînd adevărul: — „Acestea toate, copii, eu le-am făcut pentru sănătatea voastră", cum crezi că ar protesta asemenea judecători? Nu straşnic de tare?

CALLICLES Trebuie să credem că da.

SOCRATE Nu crezi că el se va încurca cu totul, nemai-
ştiind ce să spună? b

CALLICLES Fără îndoială.

SOCRATE Ştiu că aceeaşi păţanie m-ar aştepta şi pe mine, dacă aş ajunge la tribunal. Căci n-o să pot spune că le-am oferit plăcerile considerate de ei binefăcătoare şi folositoare, tocmai eu care nu pun preţ nici pe cei ce le oferă, nici pe cei ce le primesc. Dacă aş fi învinuit că *stric tineretul, făcîndu-l să se îndoiască*, ori că defăimez pe cei vîrstnici, vorbindu-i de rău în particular sau în public, n-aş putea spune c
nici adevărul, anume că: — „Pe drept spun eu toate acestea, judecători, şi o fac spre binele vostru", nici altceva,

astfel că voi avea probabil de îndurat soarta care mă așteaptă.

CALLICLES Crezi, vasăzică, Socrate, că este bine să fii în situația de a nu te putea apăra în propria-ți cetate?

SOCRATE Da, dacă ai parte de acel lucru cu care ai fost
d și tu de acord, de mai multe ori; dacă-ți va sta în apărare faptul că n-ai rostit sau săvîrșit nimic rău împotriva oamenilor și a zeilor. Am căzut de acord, de mai multe ori, că acesta este felul cel mai bun de a te apăra. Prin urmare, dacă mi-ar dovedi cineva că nu pot invoca această apărare, nici pentru mine, nici pentru un altul, mi s-ar face rușine de reproș, și în fața mulțimii, și în fața cîtorva oameni, ba chiar față de un singur om; iar dacă ar urma să mor din cauza neputinței de a invoca această apărare, aș fi foarte mîhnit. Însă, dacă ar fi să mor din cauza necunoașterii lingușirii retorice, sînt încredințat că m-ai vedea suportînd
e moartea cu ușurință. De faptul însuși al morții nu se teme nimeni, în afară de cei cu totul nesăbuiți și lași, însă de nedreptate ne temem cu toții. Sosirea în Hades este pentru sufletul încărcat de nelegiuiri cea mai mare nenorocire. Dacă dorești, sînt dispus să-ți descriu cum stau lucrurile.

CALLICLES Din moment ce ai isprăvit cu celelalte, isprăvește acum și cu chestiunea asta.

523 a SOCRATE Ascultă, atunci, cum se spune, o prea frumoasă povestire, pe care cred că o vei socoti o ficțiune, în timp ce, pentru mine, este o istorisire reală;[182] astfel că cele ce urmează ți le voi spune ca pe niște adevăruri.

Cum spune Homer, Zeus, Poseidon și Pluton au împărțit între ei stăpînirea pe care au luat-o de la tatăl lor. Din timpul lui Cronos a existat pentru oameni legea, care este și acum pusă întotdeauna în vigoare de către zei, ca omul
b care și-a petrecut viața în dreptate și credință, după moarte să meargă să locuiască în Insulele Fericiților, în deplină beatitudine, departe de rele; iar cel ce a trăit în nedreptate și necredință să meargă în locașul de ispășire și pedepsire care se numește Tartar[183]. În timpul lui Cronos și la începutul domniei lui Zeus, judecători erau oamenii în viață care-și judecau semenii în ziua cînd ei urmau să moară.

Ca urmare, judecățile erau făcute rău. De aceea, Pluton și cîrmuitorii Insulelor Fericiților, mergînd la Zeus, i-au spus că și într-un loc și în altul se îmbulzesc oameni nepotriviți pentru locaș. Le-a răspuns atunci Zeus: „Eu, spuse, c
voi curma această stare. Acum judecătorii dau sentințe rele. La judecată, împricinații se prezintă îmbrăcați, căci ei sînt judecați fiind încă în viață. Mulți dintre cei cu sufletele nevrednice sînt împodobiți cu trupuri frumoase, cu obîrșie aleasă și cu bogății iar cînd vine judecata, li se prezintă mulți martori care atestă că ei au trăit în spiritul dreptății.

Judecătorii sînt impresionați de acestea, ca unii care d
judecă fiind ei înșiși înveșmîntați, astfel că sufletul le este învăluit de ochi, de urechi și de întregul lor trup. Pe ei îi împiedică toate aceste veșminte, atît cele proprii cît și cele ale împricinaților. Mai întîi, spuse Zeus, ei trebuie să înceteze să-și mai cunoască dinainte moartea, așa cum o știu acum. I-am poruncit lui Prometeu să nu-i mai înștiințeze[184]. Apoi, ei trebuie judecați goi, cu toții, deci să fie judecați după ce au murit[185]. Și judecătorul trebuie să fie e
gol, deci mort, ca să privească cu sufletul său, sufletul fiecăruia, îndată ce a murit, departe de toate rudele sale, după ce și-a lăsat pe pămînt toate podoabele, pentru ca judecata să fie dreaptă. Cunoscînd acestea, înaintea voastră, am pus drept judecători pe fiii mei, pe doi născuți din 524 a
Asia, Minos și Radamanthys, pe unul din Europa, Eac. Ei, după moarte, își vor ține judecata pe pajiștea de la răscrucea de unde pleacă un drum către Insulele Fericiților și alt drum către Tartar[186]. Pe cei din Asia îi va judeca Radamanthys și pe cei din Europa, Eac. Lui Minos îi voi da împuternicirea de a decide asupra cazurilor nedezlegate de ceilalți doi, pentru ca judecata asupra strămutării oamenilor să fie cît mai dreaptă".

Iată, Callicles, povestirea, pe care, auzind-o, am încredințarea că este adevărată, astfel că deduc din ea urmă- b
toarea stare. Moartea, după părerea mea, nu poate fi altceva decît separarea a două lucruri, trupul și sufletul, unul de celălalt[187]. După ce s-au despărțit, fiecare din ele își păstrează, cam în aceeași măsură, starea pe care o avea pe

cînd trăia omul; trupul lasă să se vadă natura sa, precum
şi toate îngrijirile şi pătimirile prin care a trecut.
c De pildă, dacă cineva a avut în timpul vieții un trup
mare din natură, sau din pricina hranei, sau din amîndouă,
şi după moarte cadavrul acestuia este mare, iar dacă a fost
gras rămîne gras şi după ce moare şi aşa mai departe. Iar
dacă purta plete, şi cadavrul lui are plete. Dacă omul a
fost un oropsit şi a avut pe trup cicatrice ale loviturilor
de bici, sau ale altor răni din timpul vieții, şi după moarte
trupul lui lasă să se vadă semnele; sau dacă a avut în viață
d membre sfărîmate sau strîmbe, ele se văd și după moarte.
Într-un cuvînt, felul cum și-a ținut trupul în timpul vieții,
se vede în întregime sau în cea mai mare parte și după
moarte, o anumită perioadă de vreme. Sînt de părere că
acelaşi lucru se petrece şi cu sufletul[188], Callicles. Toate
din suflet sînt vizibile, după ce el a fost despuiat de trup,
și natura, și încercările prin care a trecut sufletul omului
e pentru dobîndirea fiecărui lucru. Cînd ajung, deci, în fața
judecătorului, oamenii din Asia, în fața lui Radamanthys,
acesta oprindu-i, privește sufletul fiecăruia, fără să ştie
al cui este, astfel că, adeseori, prinzînd sufletul marelui
rege, al vreunui alt rege sau conducător, nu găsește nimic
525 a sănătos în el, căci este vrîstat și plin de cicatricele produse
de sperjururile și nedreptățile cu care fiecare faptă a sa
l-a însemnat;[189] și toate în el sînt strîmbate de minciună
și trufie, căci nimic n-a crescut drept din pricina lipsei
adevărului. Din cauza neînfrînării, destrăbălării, lipsei de
măsură și stăpînire în acțiuni[190], vede că sufletul îi este
plin de diformități și urîțenii, și, lipsindu-l de orice cinstire,
îl trimite imediat sub pază acolo unde va urma să îndure
chinurile care i se cuvin.

Tuturor celor supuşi unei pedepse, ce li se cuvine pe drept,
b li se întîmplă sau să tragă folos de pe urma ei, ajungînd
mai buni, sau să servească de exemplu altora, care văzînd
ceea ce suferă aceștia vor deveni de teamă mai buni. Trag
foloase de pe urma pedepsirii lor de către zei și de către
oameni toți cei care săvîrșesc greșeli de îndreptat; este
în folosul lor să îndure chinuri și suferințe și pe pămînt
şi în Hades, altminteri nu se poate îndepărta nedreptatea

din ei[191]. Dar cei care au săvîrşit cele mai grave nedreptăţi, c
ajungînd din cauza lor nevindecabili, servesc drept exemple, şi dacă ei înşişi, fiind de nelecuit, nu au nimic de cîştigat, au alţii care îi văd cum, din cauza fărădelegilor lor, îndură pentru veşnicie cele mai mari, mai dureroase şi mai cumplite suferinţe, ţintuiţi ca nişte pilde grăitoare, în locaşul lui Hades, ca o privelişte ameninţătoare pentru nelegiuiţii care sosesc într-una acolo. Eu zic că unul dintre ei va fi d
şi Archelaos, dacă e adevărat ce spune Polos, precum şi toţi tiranii asemeni lui. Şi mai cred că mulţi dintre cei pedepsiţi exemplar au fost tirani, regi, stăpîni şi cîrmuitori de cetăţi, căci ei, datorită puterii lor, au săvîrşit cele mai mari şi mai nelegiuite greşeli. Este chezaş pentru ei şi Homer, cînd îi arată pe regi şi pe cîrmuitori, ca Tantal, Sisif şi Tityos, supuşi caznelor veşnice în Hades; însă pe Tersit, e
ca pe oricare alt ticălos de rînd, nimeni nu l-a arătat ispăşind mari fărădelegi, ca un vinovat fără leac, căci lui, cred eu, nu i-a stat în puteri să fie astfel[192]. De aceea el este mai fericit decît cei care au avut această putere. Astfel, Callicles, între oamenii cu putere se află şi ticăloşii cei mai înrăiţi, 526 a
deşi nimic nu împiedică să existe şi printre ei bărbaţi buni, care sînt, cu atît mai mult, vrednici de toată admiraţia; căci este un lucru greu, Callicles, şi demn de toată lauda, ca cel ce are toată puterea de a săvîrşi nedreptăţi să-şi ducă totuşi viaţa în spiritul dreptăţii. Asemenea oameni sînt puţini; de bună seamă, au existat şi aici, şi în alte părţi, şi vor mai exista, cred, oameni perfecţi, înzestraţi cu virtutea dreptei folosiri a cîrmuirii care li se încredin- b
ţează. Unul, cu foarte multă faimă printre greci, a fost Aristide[193], fiul lui Lysimachos, dar cei mai mulţi dintre conducători, bunule, sînt răi.

Cum îţi spuneam, cînd Radamanthys acela pune mîna pe un asemenea om nu ştie nimic despre el, nici cine este, nici din cine se trage; el ştie numai că este un ticălos şi văzîndu-l atare îl trimite în Tartar, după ce a indicat dacă îl socoteşte vindecabil sau de nelecuit. Ajungînd acolo, îndură ceea ce i se cuvine. Cîteodată, văzînd un alt fel c
de suflet, care a trăit în credinţă şi dragoste de adevăr, al vreunui om de rînd sau al altcuiva, însă cel mai probabil,

după părerea mea, Callicles, al unui filosof care și-a împlinit menirea lui, fără să se agite necontenit în viață, îl contemplă cu admirație și-l trimite în Insulele Fericiților[194]. La fel procedează și Eac. Fiecare din ei împarte dreptatea ținînd în mînă o vargă, numai Minos șade și-i supraveghează ținînd un sceptru de aur, cum spune că l-a văzut
d Odiseu al lui Homer:

Cu schiptru
Leit în aur el ședea pe scaun
Și judeca pe morți.

Eu, Callicles, cred în aceste povestiri și caut să apar în fața judecății cu sufletul cît mai sănătos. Desconsiderînd cinstirile, pe care pun preț cei mai mulți oameni, pentru căutarea adevărului, voi încerca, pe cît îmi va fi cu putință, să trăiesc și să mor, cînd îmi va fi dat să mor, ca un om
e cu adevărat plin de virtute. Îi îndemn pe toți ceilalți oameni, pe cît îmi stă în puteri, te îndemn și pe tine, la rîndul meu, să iei parte la această viață și la această luptă, pe care eu o pun mai presus de toate luptele ce se dau aici, și îți atrag atenția că nu vei fi în stare să te aperi la procesul și la judecata de care ți-am spus, ci venind în fața judecătorului, fiul Eginei, cînd vei fi în mîna lui te vei
527 a zăpăci și vei sta cu gura căscată acolo, tot atît de mult, pe cît eu aici, și poate că vei fi pălmuit rușinos și vei fi insultat în tot felul[195].

Poate crezi că cele ce ți-am spus sînt povești și le disprețuiești ca pe niște scorneli de babă, ceea ce n-ar fi deloc de mirare, dacă, tot cercetînd, am fi putut găsi ceva mai bun și mai adevărat. Vezi, însă, că voi trei, care sînteți
b cei mai învățați dintre greci, tu, Polos, și cu Gorgias, nu puteți demonstra că trebuie dusă altă viață în locul acesteia, care se vede a fi utilă și aici și în lumea cealaltă[196]. Dintre atîtea idei, după ce au fost respinse toate celelalte, singură aceasta a rămas, că trebuie să ne păzim să nu nedreptățim mai degrabă decît să fim noi nedreptățiți și că omul, mai presus de orice, trebuie să se preocupe, nu să pară că este bun, ci să fie bun cu adevărat[197], atît în viața privată cît și în cea publică.

În caz că cineva a făptuit ceva rău, el trebuie pedepsit, acesta fiind al doilea bine, după calitatea de a fi drept, și anume a deveni drept prin ispășirea nedreptății săvîr- c
șite. Orice lingușire, față de sine sau față de alții, puțini sau mulți, trebuie evitată. Retorica, la fel ca orice altă activitate, trebuie practicată totdeauna numai în vederea dreptății.

Ascultă-mă și întovărășește-mă acolo, unde odată ajuns vei fi fericit și în viață și după moarte, așa cum îți arată judecata. Lasă-i pe alții să te disprețuiască, socotindu-te neghiob, să te insulte, dacă vor; ba, pe Zeus, îndură cu d
curaj, chiar și acea pălmuire rușinoasă, căci nu ți se va întîmpla nimic rău dacă ești cu adevărat un om desăvîrșit și bun, care practică virtutea[198].

După ce vom fi practicat astfel virtutea în comun, numai atunci, dacă considerăm că este necesar, ne vom ocupa cu treburile cetății, sau cu orice altceva ni se pare nimerit, numai atunci vom da sfaturi, cînd vom fi mai buni să dăm sfaturi decît sîntem acum.

Ne-am face de rușine, dacă așa fiind, cum se vede că sîntem acum, ne-am și grăbi să ne dăm importanță, tocmai noi care niciodată nu putem avea consecvență în ideile c
noastre, și aceasta în problemele cele mai serioase. Într-atît de neștiutori sîntem!

Ca de un fir conducător să ne folosim de ideea pe care am descoperit-o acum. Ea ne arată că cea mai bună cale a vieții stă în practicarea dreptății și a celorlalte virtuți, atît în viață, cît și în moarte. Așadar, pe aceasta o vom urma, îndemnîndu-i și pe ceilalți, iar nu pe cea la care mă îndemni tu, încrezător în ea, căci nu are nici o valoare, Callicles[199].

NOTE

Socrate şi Chairephon vin acasă la Callicles ca să cunoască pe retorul Gorgias. Acesta tocmai a terminat o demonstraţie retorică stîrnind admiraţia auditoriului.

[2] În text, *epideiknymi* — a înfăţişa, a expune, a demonstra iar mai jos la paragraful 447 c substantivul *epideiksis* (tradus prin cuvîntare) denumeşte genul oratoric inventat de Gorgias, anume elocinţa demonstrativă sau epideictică al cărei obiect îl constituiau discursurile pe teme fictive ca *Elogiul Elenei*, *Palamedes*, operele lui Gorgias, sau disertaţiile morale pe teme mitice, de pildă *Heracle la răscrucea drumurilor către Virtute şi Viciu* a sofistului Prodicos, piese de virtuozitate unde erau admirate inventivitatea şi tehnica literară a retorilor respectivi.

[3] *Ce susţine*— în original *epangelletai*, se referă la autoprezentarea pe care o făcea sofistul (*epangelma*) afişîndu-şi talentul şi priceperea sa de dascăl, în faţa acelor care veneau să-l audieze, eventual să-l angajeze.

[4] Capacitatea de a răspunde la orice întrebare i s-ar pune, de a improviza oricînd o cuvîntare lungă (*macrologia*) sau o discuţie dialectică concentrată (*brachylogia*) pe orice temă, fără a putea fi surprins şi încurcat de vreo problemă necunoscută, constituia una din virtuţile principale ale sofistului retor. A se vedea mai departe pasajele 448 a şi 449 c.

[5] Celebrul Polignot, pictorul monumentelor din Atena (de ex., Stoa Poikile) şi din Delfi (Leshea cnidienilor) din secolul V î.e.n.

[6] Pasajul este o pastişă a stilului bogat ornamentat, specific prozei retorice scrise de Gorgias şi de elevii săi. Se pot remarca în construcţia frazei diplasiologiile (repetarea aceluiaşi cuvînt modificat de forme flexionare diferite) *empeirion*, *empeiros*, sau *alloi allon allos*; paronomasiile: kata tychen, kata technen, creează o corespondenţă între cei doi membri ai frazei (ta parisa).

[7] În greceşte, termenul de *retor* comportă mai multe sensuri: în pasajul de faţă, *retor* înseamnă *teoreticianul artei cuvîntului*, dar în conti-

nuare el se va aplica cel mai des vorbitorilor publici traducîndu-se prin *orator* (455 a). În cele mai multe cazuri *orator* este sinonim cu *politician*, întrucît în sistemul democrației ateniene calitatea oratorică era trăsătura esențială a omului politic.

[8] În original *euexia* — buna stare, sănătatea și *cahexia*, reaua stare fizică sînt termeni hippocratici pe care Platon îi întrebuințează și în sens moral în alte pasaje.

[9] În text — *logistike*, ar corespunde sensului modern de calcul.

[10] *Textual* — „ca cei ce fac propuneri în adunarea poporului". În procesele-verbale ale ședințelor ecclesiei și senatului atenian, prin această formulă se introduceau amendamentele ulterioare unei propuneri.

[11] A se vedea aceeași formulare în dialogul *Charmides*, 166 a.

[12] *Scolionul* este cîntecul de banchet, specie lirică mult cultivată în toate epocile de către poeții greci. Cel citat de Platon se atribuie de către scoliaști cînd lui Simonide, cînd lui Epicharmos.

[13] În Atena, stat înfloritor economic, banul este considerat de gînditori politici ca Tucidide, Pseudo-Xenofon, drept nervul politicii statului.

[14] Se menționează elocința politică și cea judiciară. Genul inventat de însuși Gorgias va fi consemnat teoretic abia de Aristotel în *Retorica*, I, 1.

[15] În original *peithous demiourgos*. Prima oară, definiția aceasta a fost dată de logografii întemeietori ai retoricii, sicilienii Corax și Tisias, către mijlocul secolului al V-lea î.e.n. Gorgias este elevul lor.

[16] Zeuxis din Heracleea, pictor celebru din ultimul sfert al secolului al V-lea î.e.n.

[17] După cum se va vedea, această precizare va crea aporia lui Gorgias. De fapt ea corespunde mai degrabă materiei oratoriei judiciare decît celei politice de care se ocupă dialogul. În *Phaidros*, 261 c—d, Socrate afirmă că obiectul demegoriei este *binele și răul*, ceea ce trebuie subînțeles și în cazul de față.

[18] După cum se vede, Platon operează mai întîi distincția între *știință-cunoaștere* (mathesis-episteme) și *credință* (pistis, echivalentă cu doxa, opinie în alte texte). În cadrul credinței-opinii distinge credința

adevărată (pistis, doxa-alethes) de cea falsă (pseude pistis, doxa). În tot cursul dialogului Gorgias va opune în mod absolut *știința* pe care se bazează arta politică *credinței false* pe care se bazează retorica. A treia posibilitate — *credința sau opinia adevărată*, va fi total refuzată politicienilor retori. În *Menon*, Platon va face totuși compromisul să acorde politicienilor iluștri *opinia adevărată* ca un corolar al doctrinei *anamnesis*-ei pe care o concepe prima dată în acel dialog. A se vedea în special pasajul 81 a—e din *Menon* și *Banchetul*, 202 a.

[19] Această calitate a retoricii de a convinge (pisteutike) și nu de a învăța (didascalike) este reafirmată mai tîrziu de Aristotel în *Retorica*, I: 2, pe temeiul distincției între retorică și artele *didascalice*, și, pe de altă parte, pe temeiul separării retoricii de etică, contrar tezei platoniciene.

[20] Este vorba de așa-numitele „ziduri lungi" care pe o întindere de 7 km uneau Atena cu portul Pireu, creînd un complex de fortificații inexpugnabile.

[21] În *Elogiul Elenei*, Gorgias spunea despre cuvînt că: „este un stăpîn care în ciuda trupului său minuscul și nevăzut înfăptuiește lucruri dumnezeiești" (paragraf 6, 8 în ediția Platon, *Gorgias*, Teubner, 1909).

[22] Analogia sofisticii cu artele culturii fizice, cum sînt gimnastica, luptele, este concepută de sofiști (a se vedea și *Protagoras*, 335—336, Euripide, *Oreste*, versul 491 și urm.) și reformulată de Socrate în defavoarea sofisticii și retoricii. A se vedea 464 c și 465 b—c.

[23] Ideea este prezentă în *Elogiul Elenei*, 14, preluată fiind și de Isocrate, elevul lui Gorgias (discursul *Nicocles* și *Asupra schimbului de bunuri*, 251—252) și reprezintă o apologie a educației sofistice față de acuzațiile aduse ei în epocă, portvocea opoziției fiind Aristofan cu piesa *Norii*. Este posibil ca Platon să fi așezat replica într-un asemenea context pentru a disocia mai clar pe Socrate de sofiști, confundați, de obicei, în opinia publică a Atenei.

[24] Formula va reveni în momentele cruciale ale dialogului, 472 c, 500 c, 513 a, atrăgînd atenția asupra seriozității scopului cercetării dialectice întreprinse: problema cunoașterii adevăratei fericiri umane și nu dezbaterea eristică.

[25] Conform concepției socratice-platoniciene, virtutea (arete) se identifică cu cunoașterea (episteme), astfel că știința dreptății obligă

la săvîrşirea de lucruri drepte iar actul voluntar nu poate avea altă finalitate decît binele, răul fiind efectul unui act involuntar (468 c). În discuţia cu Polos, la 466 e, 468 c—e: lucrurile bune, le vrem, pe cele rele nu le vrem şi, în aceiaşi termeni, în *Menon*, 78: nimeni nu vrea răul. A se vedea şi *Alcibiade*, I. 114, 115.

[26] Formula întreagă a invocaţiei care revine eliptică şi la 466 c, la 482 b este redată în întregime: „Pe cîine, zeul egiptenilor" (Anubis). După lexicograful Suidas, miticul Radamanthys ar fi oprit pe oameni să se jure pe zei, lăsîndu-i să invoce animalele ce ţin de cultul zeilor, precum gîsca, berbecul, cîinele. Invocarea divinităţii egiptene Anubis, dat fiind respectul deosebit al grecilor pentru cultura şi religia egipteană, accentua gravitatea actului conjurării divinităţii. A se vedea Isocrate, *Busiris*, cap. 24—27.

[27] Interpelarea lui Polos este plină de anacoluturi, fracturi sintactice proprii exprimării agitaţiei sale neobişnuite.

[28] Referire la tratatul lui Polos despre retorică, din care apare un pasaj rostit în chip de pastişă de însuşi personajul Polos la 448 c. Platon citează tratatul şi în *Phaidros*, 267 c.

[29] Pentru conceptul de activitate, îndeletnicire umană, ca gen proxim al artei şi empirismului, Platon întrebuinţează o varietate de termeni. În contextul de faţă foloseşte cuvîntul *pragma*, mai jos *epitedeuma*, alteori *pragmateia* sau *epitedeusis* derivate din aceleaşi radicale.

[30] Cele trei calităţi ale spiritului sofistic; *stochastike psyche* (pătrunzător) ar defini negativ intuiţia sofistului lipsită de o bază raţională, deci de valoare intelectuală; în timp ce *andreia* (îndrăzneţ) şi *deine prosomilein anthropois* (abilitatea de a-i cîştiga pe oameni) s-ar referi la anti-valoarea morală a spiritului sofist. După unii savanţi ca Dümmler, Pohlenz ar fi vorba de parodia unui pasaj din discursul lui Isocrate, *Contra sofiştilor*, par. 17.

[31] În original *eidolon*, în sensul originar, fantomă a mortului din Hades, mai tîrziu, *imagine*, sens preluat şi de Platon pentru a defini caracterul de falsă existenţă, a sofisticii şi retoricii ca arte *ale aparenţei*, nu *ale realităţii*. A se vedea cercetarea dialectică a sofisticii din dialogul *Sofistul*.

[32] Politica (politike techne) este arta educării sufletului uman, deci parte integrantă a eticii pentru Socrate şi Platon, conform ideologiei

vechi a polisului grec. A se vedea Nota noastră introductivă, pag. 279, 283—284.

[33] Prima serie de corespondențe (antistrofe) între artele care au ca obiect natura omenească în cele două componente, fizic și psihic, este determinată de funcția analogică comună:

crearea sănătății ⟨ fizice: / sufletești: — $\frac{\text{gimnastică}}{\text{legislație}} = \frac{\text{medicina}}{\text{justiția}}$ ⟩ restabilirea acestei sănătăți.

Ideea analogiei culturii spiritului, sub denumirea mai generică de *philosophia*, cu gimnastica apare și în *Statul* lui Platon, și în discursul epideictic al lui Isocrate, *Asupra schimbului de bunuri*, 180—185, formulat în aceiași termeni ca în Platon. După cum se poate deduce din pasajul 456 d—e, ideea își are originea într-un loc comun al doctrinei sofistice.

[34] În original, prin simțire (aisthomene), nu prin cunoaștere (ou gnousa). Cele două modalități gnoseologice opuse definesc *aparența* în contrast cu *realitatea*, obiectul, respectiv al empirismului și al artei în concepția platonică. După cum se vede din restul pasajului expozitiv, nu este încă vorba de doctrina Ideilor, ci mai degrabă de adaptarea metodei hippocratice la studiul *ethos*-ului.

[35] A se vedea la 521 e—522 a unde se reia textual comparația, implicațiile mult mai grave ale acestei confuzii de valori.

[36] Apariția lingușirii creează o nouă serie analogică ce este înțeleasă nu ca un raport aritmetic, ci ca o proporție geometrică:

$$\frac{\text{Gimnastica}}{\text{Găteala}} = \frac{\text{Medicina}}{\text{Bucătăria}} = \frac{\text{Legislația}}{\text{Sofistica}} = \frac{\text{Justiția}}{\text{Retorica}}$$

[37] După teoria lui Anaxagoras haosul universal a fost ordonat de rațiunea primordială (Nous) într-un cosmos. A se vedea reformularea pitagorică a doctrinei despre cosmos la 508 a.

[38] Socrate îi reproșează lui Polos că a uzitat un raționament sofistic curent — paralogismul (două chestiuni într-o întrebare), care urmărea să pună interlocutorul sofistului în încurcătură (aporia).

[39] Opoziția din greacă între *a face ceea ce vrei* (boulesthai) și *a face ceea ce ți se pare nimerit* (dokein) care ar corespunde în concepția socratică diferenței dintre actul voluntar rațional și actul involuntar lipsit

de rațiune, pentru prima dată formulată de Platon, am redat-o în traducere folosind două variante pentru *dokein*: *a se cuveni* și *a se părea nimerit*, care se potrivesc spiritului limbii române.

[40] Aposiopeză (reticență) ilustrînd foarte scenic reacția lui Polos, sufocat de indignare.

[41] Adică în maniera barocă a retorului Gorgias. În text este o paronomasie (loste Pole) care s-ar reda aproximativ prin „norocos Polos".

[42] Textual „între ele" — metaxy touton. A se vedea distincția similară în *Protagoras*, 351 d.

[43] Conform moralei curente ilustrată și de scolionul citat de Socrate la 451 e.

[44] Socrate readuce criteriul etic-justițiar din discuția cu Gorgias enunțîndu-l ca premisă necesară pentru dobîndirea fericirii umane.

[45] Trebuieî nțeles „pe nedrept" așa cum se va clarifi cala 478 a—479 e.

[46] În discuția asupra formelor de guvernămînt din *Statul*, Platon se va opri la ideea că cea mai rea dintre formele „degenerate" este tirania, 565 c—566 a, opinie împărtășită de fapt de toți gînditorii politici antici. A se vedea și Isocrate, *Elena*, 33—35.

[47] Socrate se oprește provizoriu la această aserțiune în interesul progresului discuției, căci în rest el va demonstra tocmai contrariul.

[48] Eudaimones — *fericiți* și eudaimonia — *fericire*, înțeleasă de Polos ca efect al autorealizării umane în exterior, la antipodul doctrinei socratice.

[49] Archelaos, regele Macedoniei, între anii 413—399 î.e.n., mult elogiat de Tucidide în *Istoria războiului peloponeziac*, II, 100: 2, pentru calitățile sale de om de stat, a fost un mecenat al literelor care a atras la curtea lui pe poeții Euripide și Agathon, pe pictorul Zeuxis, pe muzicianul Timotheos din Milet. După mărturia lui Aristotel (*Retorica*, II, 23), regele l-ar fi invitat și pe Socrate care i-a refuzat oferta, nepărăsindu-și niciodată cetatea natală.

[50] Desăvîrșit și bun (Kalos kagathos). Cele două componente ale perfecțiunii spirituale al căror conținut este dat de cultură (paideia) și dreptate, respectiv de valoarea intelectuală și morală umană. După cum se vede *nedrept* este opozabil lui desăvîrșit (frumos) iar rău (textual

poneros — ticăloşit, degradat uman) este opozabil lui bun (cultivat, format intelectual). Asupra kalokagathiei marelui rege, Socrate exprimă o părere contrarie în *Alcibiade*, I, 121 e—122 a.

[51] Numele citate sînt ale celor mai proeminente personalităţi ale epocii. Nicias, om de stat şi general atenian care s-a ilustrat în timpul războiului peloponeziac, găsindu-şi moartea în dezastrul armatei ateniene din Sicilia în anul 413 î.e.n. Aristocrates este şeful facţiunii oligarhice, autor al loviturii de stat din anul 411 î.e.n., mai tîrziu unul din strategii bătăliei navale de la Arginuse. Dintre fiii lui Pericle, Pericle cel Tînăr a fost şi el strateg la Arginuse. Aprecierea acestor personalităţi ca martori falşi pentru stabilirea adevărului fericirii umane anticipează judecata radicală asupra oamenilor de stat atenieni din 519 a—b.

[52] În text *ousia*, termen-cheie în vocabularul filosofic antic elin, însemnînd iniţial stare, avere, apoi *substanţă*, esenţă. Din context se deduce clar sensul evoluţiei lui semantice speciale.

[53] Noua teză socratică derivă din analogia stabilită între medicină şi justiţie. Se va argumenta dialectic rolul curativ-reeducativ al pedepsei judiciare, prin analogie cu tratamentul medical.

[54] Textual: „Ne arăţi pe Mormo", adică stafia cu care se sperie copiii.

[55] Indicaţia pare să se refere la rolul jucat de Socrate în timpul procesului generalilor de la Arginuse din anul 406 î.e.n., cînd, ca membru al comisiei lunare a senatului ce deţinea puterea executivă în stat (pritania) ar fi condus votarea (cf. Xenofon, *Memorabilia*, I: 1, 18 şi *Hellenicele*, I: 7: 15).

[56] A se vedea Nota noastră introductivă, p. 279.

[57] Termenului *ophelimon* care exprima utilitatea i se substituie aici *agathon* — bun, care, după cum am văzut, depăşeşte cu mult accepţia de util însemnînd bine, perfecţiune. Acest sofism semantic, justificat logic în doctrina morală socratică, rămîne ca atare o mistificare faţă de punctul de vedere al lui Polos care este cercetat acum. Acelaşi lucru se întîmplă înlocuindu-se *blaberon* — dăunător, cu *kakos* — rău. A se vedea o discuţie asupra raportului între bine-frumos-util, în *Alcibiade I*, 113, *Menon*, 87 e, *Hippias maior*, 298 a—b şi *Protagoras*, 333 d.

[58] Odată făcută prima concesie, de fapt involuntară, la 475 a, Polos cedează nejustificat de repede tuturor presiunilor lui Socrate. Răspunsurile lui stereotipe: *nai* (da), *phainetai* (așa se pare) denotă apatia în care a căzut personajul, renunțînd să mai lupte pentru susținerea tezei sale.

[59] Imagini din practica medicală. Medicina trupului este tot timpul o paradigmă a medicinii spiritului.

[60] În original *to poioun* — agentul, *to pashon* — obiectul.

[61] Spre deosebire de *Protagoras*, 324 a—b, unde se discuta importanța pedepsei ca remediu social, aici ea apare ca remediu moral subiectiv conform hippocratismului spiritual preconizat de Socrate-Platon.

[62] Degradare, în original *poneria* însemnînd reaua-stare în opoziție cu buna stare *euexia* dată de kalokagathia. Cele trei vicii, *adikia*, *amathia* și *deilia* se opun virtuților *dikaiosyne* (dreptate), *sophia* (știință-pricepere) și *andreia* (curajul). Cea de a patra virtute, componentă a desăvîrșirii umane *sophrosyne* (înțelepciune, cumpătare) și viciul opus ei *akolasia* (nestăpînirea) (477 d) vor fi cercetate în discuția cu Callicles (491 e).

[63] *Aniaros* (dureros), exprimă latura exterioară a neplăcerii.

[64] Justiția constituie latura executivă a funcției etice-educative specifice artei politice. A se vedea 504 e.

[65] Banii, prietenii și elocința sînt deci cele trei mijloace care asigură achitarea culpabilului în fața instanței judiciare.

[66] Archelaos, vinovatul nepedepsit, considerat a fi cel mai fericit om de Polos, apare a fi cel mai nefericit după criteriul etic aplicat de Socrate.

[67] „Contrariul rolului ei" înseamnă de fapt anularea artei-simulacru care este retorica și înlocuirea ei cu justiția, retorica binelui, corespondenta medicinii trupului.

[68] Polos recunoaște rigoarea logică a argumentației lui Socrate care contrazice sistemul de valori curent în viața politică, de unde constatarea „absurdității" tezei lui Socrate.

[69] Ideea nu pare o ipoteză ironică ce se dezvoltă din răsturnarea tezei lui Polos, deoarece preconizează cazul sufletelor nedrepte, incurabile, anticipînd discuția despre condiția metafizică a sufletului omenesc din mitul eshatologic final (525 a).

[70] În text *paizei* (glumește). Callicles întreabă dacă nu cumva demonstrația lui Socrate este o piesă de virtuozitate, joc de imaginație și inventivitate sofistică (paignion), specie epideictică mult cultivată de sofiști. Există un *Elogiu al sării*, un *Elogiu al muștei*, atribuite retorului Alcidamas. Genul este ilustrat mai tîrziu de Lucian din Samosata etc. Se citează elogii ale cerșetorilor și exilaților.

[71] Personajul este real, fiind chiar fratele vitreg al lui Platon însuși și apare în comedia atică contemporană, lăudat pentru frumusețea lui. Și comediograful Eupolis face un joc de cuvinte similar cu cel de aici între *demos*, în grecește popor, și Demos numele frumosului efeb (comedia *Orașele*, fragm. 213).

[72] A se vedea la 513 a—c explicitarea gravă a ceea ce pare acum un joc spiritual: oratorul politic este un lingușitor al poporului, nu un adevărat politician.

[73] S-a propus (Louis Humbert, *op.cit.*, p. 71) pentru această afirmație sensul de replică la acuzarea formulată de Polycrates: nu Socrate a avut ascendent asupra lui Alcibiade, ci invers, deci filosoful nu poate fi considerat educatorul nefastului personaj atenian.

[74] Pentru prima dată în dialog, Socrate invocă cu toată gravitatea filosofia, ca știință a adevărului. Personificarea este similară celei enunțate de Heraclit cînd invocă Logosul: „Nu pe mine mă auziți, ci Logosul ..." (în fragmentul 50, ediția Diels). Restul replicii lui Socrate atestă siguranța și importanța majoră a misiunii care-i revine. Acum se pune premisa confruntării totale dintre filosof și politician, două moduri de existență diametral opuse.

[75] În text, *demegoros* — oratorul politic care, în contrast cu dialecticianul, ținea discursuri lungi, urmărind „convingerea fără știință" a auditoriului, așa cum s-a văzut. Comparația lui Socrate cu oratorii politici este sarcastică.

[76] A se vedea înțelegerea dreptului naturii în cu totul alt sens în *Protagoras*, 337 c—d, în concepția lui Hippias. Aceeași doctrină apare și în Xenofon, *Memorabilia*, IV: 4: 19 și I: 2: 40. A se vedea și Nota noastră introductivă, pp. 280—285. Concordanța cu doctrina lui Callicles se regăsește în *Norii* lui Aristofan, în discursul *Raționamentului nedrept*, mai ales versurile 1070—1080.

[77] În original, *pleon echein* — a avea mai mult ca alții, de unde și denominativul *pleonexia*, comportă o imprecizie a raportării, lucru care va fi speculat de Socrate pînă la reducerea la absurd (490 b—491 a).

[78] Așadar, opoziția reală n-ar fi între *lege* (nomos) și *natură* (physis), ci între două legi: legea naturii — nomos physeos — cea adevărată și legea umană, adică convenția umană, care ar fi o ficțiune. Pe plan politic opoziția se traduce în antidemocratism și aspirație oligarhică.

[79] Analogia educației umane cu domesticirea și dresura fiarelor se găsește ca atare în discursul *Asupra schimbului*, par. 213—215, al lui Isocrate ca un fapt pozitiv. Comentariul lui Thrasymachos în *Statul* (I, 336 d, 341 c) converge cu opinia lui Callicles, ca dealtfel în toate celelalte privințe ale doctrinei forței.

[80] Întocmai ca Archelaos care a devenit din sclav regele Macedoniei, grație calităților sale de supraom. După cum vedem, imoralismul lui Callicles este absolut.

[81] Nu se știe din ce piesă pindarică provine fragmentul citat. Interpretarea lui este cu totul ambiguă; pentru a rezulta sensul dorit de Callicles trebuie înțeleasă legea naturii (nomos tes physeos). Însă într-un imn orfic (64: 1), în Herodot (III; 38) și în *Protagoras* (337 c—d) se înțelege prin lege convenția morală umană, care derivă din principiul absolut ce guvernează lumea. Pentru orfici acest *Nomos basileus* este un principiu cosmic și în acest sens va răspunde și Platon citatului din Pindar, citînd la rîndul său pe orfici și pitagoreici (508 a). Se regăsește sensul lui Callicles într-un pasaj din tratatul așa-numit *Anonymus Jamblichi* și în *Legile* lui Platon, cartea IV, 714 e, unde este citat din nou Pindar (ediția Deutschle-Cron, pp. 96—97).

[82] Potrivit concepției ateniene din epoca lui Pericle, filosofia ca și alte domenii ale educației sofistice trebuie să ocupe numai adolescența cetățeanului fără a-l întîrzia de la intrarea în viața politică unde se realizează cu adevărat ca om util statului. A se vedea în Tucidide, II: 40, discursul lui Pericle despre Atena ca școală a Greciei, de asemenea Pericle ca personaj, în *Memorabilia*, I: 2: 46. Ideea este preluată de Isocrate, în *Discursul asupra schimbului de bunuri*, 266 și mai tîrziu de Cicero, în *Tusculanae*, II: 1: 1, devenind un loc comun al concepției despre cultura retorică în opoziție cu cultura filosofică preconizată de Platon, în primul rînd.

[83] Versurile citate sînt dintr-o tragedie pierdută a lui Euripide, *Antiope*. Subiectul era dat de peripeţiile Antiopei, iubita lui Zeus şi mama celor doi gemeni Zethos şi Amphion. Într-una din scene se desfăşura un duel retoric între cei doi fraţi pe tema contrastului dintre viaţa activă (bios praktikos) şi viaţa de contemplaţie (bios teoretikos) susţinute pe rînd de Zethos, adeptul primului mod, şi de Amphion, adeptul vieţii contemplative. Uzînd de un procedeu favorit al sofiştilor (comentariul poeţilor în sprijinul argumentaţiei), Callicles presară în tot restul discursului său versuri şi parafrazări după tirada lui Zethos. La rîndul său, Socrate va intenţiona să-i dea replica lui Amphion (506 b).

[84] În original se face opoziţia dintre *eleutheros* şi *aneleutheros*, corespunzînd în latineşte termenilor *liberalis*, *servilis*, de unde noţiunea de *arte liberale* proprii formării omului liber, şi arte servile, manuale, îndeletniciri proprii condiţiei de sclav.

[85] Homer, *Iliada*, IX, v. 436.

[86] Remarca de fapt nu i se potrivea lui Socrate care-şi exercita dialectica numai în public, nefiind în nici un caz un agorafob, cf. 447 b şi *Ap.*, 17 c, ci mai degrabă lui Platon, ca întemeietor al Academiei.

[87] Cerinţa esenţială a discursului retoric era să realizeze verosimilitatea (to eikos) şi persuasiunea (to pithanon), nu neapărat adevărul. A se vedea Aristotel, *Retorica*, I: 2 şi II: 24.

[88] Prima menţionare a procesului filosofului, cu caracter generic deocamdată, căci Socrate nu şi-a afirmat încă opţiunea definitivă pentru modul de viaţă contemplativă, el fiind acum *unul* dintre filosofi, dar nu *Filosoful*. A se remarca din această frază caracterul absurd şi ireal al procesului.

[89] În sensul de om degradat civic prin pierderea drepturilor cetăţeneşti (*atimia*).

[90] Piatră heracleană sau lidiană cu care se încercau metalele preţioase. Teofrast, *Despre pietre*, 4.

[91] În original *hermaion*, de la Hermes — zeul cîştigului, al norocului.

[92] În original, *parrhesia* — libertatea exprimării, franchețea vorbirii nesilite.

[93] Dintre personajele citate nu putem spune nimic despre Tisandru. Andron era unul dintre cei 400 de oligarhi care au condus Atena în 411, tatăl oratorului şi istoricului Androtion, iar Nausicyde făcea parte dintr-o familie de bogătaşi. Se poate presupune că cei patru formau o heterie cu aspiraţii oligarhice.

[94] Stabilind că scopul discuţiei este problema definirii existenţei ideale, Socrate începe prin a combate dialectic elementele tezei lui Callicles.

[95] Relaţia *mai puternic* (kreitton) identic cu *mai bun* (beltion) este redusă la absurd dacă se interpretează *mai puternic* ca forţă materială, fizică, adică *mai tare*. Exemplul lui Xerxes îi oferea lui Socrate punctul de plecare logic pentru această echivalare.

[96] În greacă adjectivul *agathos* (bun) are un dublu comparativ: *ameinon* şi *beltion* care sînt aproape sinonime. La întrebarea lui Socrate pe cine numeşte el *beltion*, Callicles răspunde că pe cel ce este *ameinon*. A se vedea în Protagoras (337 a—c) persiflarea sinonimiilor sofistului Prodicos.

[97] În original, *phronimos* înseamnă şi inteligent, capabil intelectualiceşte, însă în context este vorba de o inteligenţă aplicată, aşa încît am preferat traducerea prin *priceput*.

[98] În original *kalos kagathos*, fiind vorba de virtutea specifică agricultorilor, de capacitatea lor în respectivul domeniu. A se vedea Xenofon, *Economicul*, cap. 6 : 8.

[99] Inteligenţă şi dinamism politic, caracteristici ale atenianului epocii lui Pericle. A se vedea portretul dinamic al atenienilor în Tucidide, I: 70 şi II: 40.

[100] Conducerea de sine (heauton arhein) este concepţia ce rezultă din reprezentarea sufletului omenesc ca o cetate bine guvernată, în care cîrmuirea de sine sau *autarchia* este dată de dominarea raţiunii asupra afectelor, funcţie care se compune din înţelepciune-cumpătare (componenta structurală a ethos-ului) şi reprimarea afectelor (enkrateia) sinonimă de fapt cu spiritul dreptăţii *dikaiosyne* din alte pasaje similare. Formularea concepţiei este socratică şi se regăseşte la toţi elevii lui Socrate: Platon (*Statul*, 437—444; *Scrisoarea a VII-a*, 331 d); Xenofon, *Memorabilia*, I: 5; Isocrate, *Asupra schimbului de bunuri*, par. 250, 257, inclusiv în etica cinicilor.

[101] Morala socratică este considerată morală de sclav, morala de stăpîn şi de om liber fiind cea hedonistică. Supraomul lui Callicles subordonează intelectul domniei afectelor care dictează o nouă etică, de fapt o anti-etică anti-democratică.

[102] Destrăbălarea (tryphe) şi nestăpînirea (akolasia) se opun *sophrosyne*-ei, iar libertatea (eleutheria) se opune *dikaiosyne*-ei în cadrul acestui nou ideal de existenţă umană, de împlinire a virtuţii şi fericirii. A se vedea *Statul*, 358 c, 359 b.

[103] În *Memorabilia*, I, 6, 10, Socrate atribuie această calitate zeilor şi oamenilor care tind să se apropie de condiţia divină. Ideea se regăseşte la cinicul Antistene, elevul lui Socrate, dar în aceeaşi măsură la Democrit, iar mai tîrziu în morala epicureicilor şi stoicilor.

[104] Versurile sînt din tragedia pierdută *Polyidos*; o formulare similară întîlnim şi într-un fragment din *Phryxos*. Ideea orfico-pitagoreică este referitoare la ciclul existenţelor.

[105] În doctrina metempsihotică, aşa cum este formulată într-un fragment din Philolaos (Diels, 14), trupul (soma) este socotit mormîntul (sema) spiritului care ispăşeşte o pedeapsă străveche prin surghiunul în existenţa terestră. Imaginile pitagoreice pe care le cunoscuse în cercul lui Socrate i s-au reîmprospătat autorului în timpul călătoriei în Italia.

[106] Poate fi vorba de Empedocle, iniţiat şi el în misterele orfice sau de pitagoreul Philolaos menţionat mai sus.

[107] Platon foloseşte în sprijinul argumentaţiei o cunoscută alegorie orfică ce prelucra mitul despre pedeapsa Danaidelor, condamnate în infern să care apă într-un butoi găurit. Imaginea sufletului uman nemodelat de asceza orfică, deci *neiniţiat* în misterele orfice, este folosită de Platon ca paradigmă morală pentru ilustrarea condiţiei nefericirii sufletului neguvernat de înţelepciune şi dreptate. Este aici un prim exemplu de prelucrare a mitului alegoric în sensul doctrinei proprii. A se vedea mitul eshatologic, precum şi alegoria atelajului din *Phaidros*.

[108] Pasaj semnificativ pentru importanţa pe care o acorda Platon convingerii raţionale, dialectice; mitul nu intenţionează să fie o revelaţie a adevărului abscons, ci un produs al fantasiei poetului.

[109] Odată mai mult se impune similitudinea cu notele portretului psihologic al atenienilor din Tucidide, I: 40: „atenienii sînt neobosiţi,

sînt tot timpul pe drumuri în vederea dobîndirii a cîte ceva ..., își petrec toată viața în mijlocul trudelor și primejdiilor". Replica lui Callicles întărește și mai mult caracteristica acestei neobosel: ateniene (polypragmosyne).

110 În original *haradrios*; scoliastul precizează că este vorba de o pasăre care „pe cît mănîncă pe atît evacuează".

111 Dorința este considerată de Platon un *compositum* de neplăcere și de mulțumire provocată de înlăturarea acesteia, stări concomitente așa cum se va vedea din demonstrația dialectică ce urmează (496 d). A se vedea dialogul *Philebos*, 45 e, 46 d și *Phaidon*, 60 b.

112 La 491 b, unde de fapt se vorbea de *phronesis* (inteligență, pricepere), deci implicit de cunoaștere (episteme).

113 Se imită procedura luărilor de cuvînt din adunările civice, cînd crainicul striga numele oratorului împreună cu demoticul acestuia

114 Se schițează aici primul argument pe care Socrate îl opune teze hedoniste a identității Binelui cu Plăcerea: Binele și Răul sînt stări ce se exclud, deci nu pot coexista, în timp ce Plăcerea nu poate exista decît în funcție de Neplăcere (496 c, 497 a). Neplăcerea și Plăcerea încetează în același timp (497 c—d).

115 Callicles, după cum am văzut, disprețuiește subtilitățile filosofiei, considerîndu-le moleșeli ale spiritului, dăunătoare vieții active (485 c, 487 d).

116 A se remarca tonul imperativ al magistrului față de cel ce era, de fapt, elevul său.

117 Pentru a participa la marile mistere de la Eleusis era obligatorie inițierea prealabilă în micile mistere, celebrate, la Atena, primăvara. Cele mari se oficiau toamna.

118 Aceste formulări pot fi considerate germenii doctrinei ideilor dezvoltată ulterior de Platon. Deocamdată, ele se încadrează în măsura comună umană, servind ca punct de plecare pentru atragerea lui Callicles într-un paradox, stabilindu-se al doilea argument contra identificării binelui cu plăcerea.

119 Callicles se face că nu înțelege concluzia paradoxală dezvoltată din propriile-i premise false.

[120] Scoliastul atribuie proverbul lui Empedocle, care este, după cum vedem, foarte prezent în memoria lui Platon.

[121] Callicles abandonează pozițiile de la 495 a—d, ironic subliniate atunci, provocînd o scenă de bună calitate comică.

[122] Textual — „să mă mulțumesc cu ce am în față". Zicala se atribuie lui Pittacos, unul din cei șapte înțelepți, sau comicului Epicharmos. Ca într-un episod de comedie de situație, Socrate simulează că este mistificat de perfidul (*panourgos*, de unde Panurge al lui Rabelais) Callicles.

[123] Deturul cercetării, provocat de intervenția bruscă a lui Callicles, se încheie în acest moment, cînd el este adus pe aceeași poziție ca și Polos, la aceleași recunoașteri ca în pasajul 468 b—c. De acum înainte, pînă la 505 d, și Callicles cade în aceeași apatie, nu mai este în stare să obiecteze cu ceva. Răspunsurile lui sînt formale, stereotipe: „de bună seamă", „desigur" etc.

[124] Textual: *technikos* — cel care posedă *techne*, arta respectivă.

[125] Reîntoarcerea la obiectul retoricii este definitivă, urmărindu-se conturarea adevăratei politici prin contrast cu simulacrul ei și, în funcție de acestea, problema adevăratei fericiri umane.

[126] A se vedea 463 b, 465 a.

[127] *Mneme* — amintirea. Platon nu a conceput încă teoria *anamnezei*, ca să dea factorului memorie un rol mult mai important. A se vedea *Menon*, 81.

[128] Cithara era instrumentul nobil, prin contrast cu flautul (vez mitul concursului dintre Apollo și silenul Marsyas). Cu rezerva aceasta, Platon recomandă și în *Statul*, 399 d, citharistica pentru educația tineretului.

[129] În continuare, refuză rolul educativ corurilor dionisiace care evoluau la serbările dionisiace și Panatenee, de mare popularitate, precum și corurilor ditirambice.

[130] Amîndoi sînt poeți ditirambici din epocă, menționați și de Aristofan în *Păsările*, *Broaștele* etc.

[131] Aceasta era teoria lui Gorgias , care afirma în *Elogiul Elenei*, 9: „Socotesc că orice creație poetică este un discurs care are metru și o numesc ca atare", ceea ce corespunde stilului său de proză poetică.

[132] În teatrul atenian aveau acces toți locuitorii, indiferent de sex, vîrstă sau condiție socială, adunîndu-se pînă la 30 000 de oameni. A se vedea *Legile*, 658 d, 817 c; *Banchetul*, 175 e.

[133] Acesta este criteriul constant pe care-l aplică în judecata asupra oamenilor de stat ai Atenei: dacă au fost sau nu educatori ai poporului.

[134] Concepția despre formă (eidos) esențială doctrinei ideilor nu este încă formulată ca atare aici: forma apare ca un rezultat, ca un produs, ea nu este expresia unui dat aprioric.

[135] *Taxis* (ordinea statornică) și *Cosmos* (armonia, proporționalitatea armonioasă) sînt cele două componente esențiale ale unei opere desăvîrșite, ce se regăsesc pe scară universală (506 d—e).

[136] Ordinii și armoniei spirituale îi corespund conceptele de *nomimon* (orînduit conform legii, legiuit) și *nomos* (lege). *Lege* înseamnă *armonie*, după cum se va vedea la 508 a, iar cei în care sălășluiește acest *cosmos* se numesc *cosmioi* sau *sophrones*, adică înțelepți. Legiuit (nomimos) înseamnă *disciplinat*, supus legii, deci bun cetățean, în care sălășluiește dreptatea (dikaiosyne). A se vedea și *Criton*, 53 c.

[137] Referire la retribuirea cetățenilor și la impozarea lor. După cum vedem, funcția economică-socială a statului este determinată de funcția etică-educativă supraordonată ei și nu invers, așa cum preconiza politica lui Pericle (517 b).

[138] Analogia cu știința hippocratică este odată mai mult paradigma de bază pentru știința politică. Ideea se întîlnește în *Helena* lui Gorgias și este implicită și într-o replică euripidiană (*Oreste*, versurile 905—907). Euripide este și el un auditor al sofiștilor și al lui Socrate.

[139] În original un joc de cuvinte între *kolazesthai*, a reprima, *a înfrîna* și *akolasia* — neînfrînare.

[140] A se vedea în *Phaidros*, 264 c, formularea similară: discursul este ca un organism, din care nu poate lipsi tocmai capul.

[141] Versul este citat de Athenaios (*Banchetul sofiștilor*, VII, 308 c).

[142] În text *rhesis*, tiradă. Socrate intenționează să facă apologia vieții de contemplație, parafrazînd tirada lui Amphion, replică la cea a lui Zethos, reprezentat de Callicles.

[143] A fi pe deplin un om bun (teleios andra agathon einai), adică *kalos kagathos*, presupune un complex de virtuţi al căror conţinut a fost analizat în *Protagoras*, 330 b. Lipseşte de aici numai *sophia* — învăţătura, al cărei oponent *amathia* (ignoranţa) a fost menţionat mai devreme (477 b).

[144] Supraomul hedonistic, preconizat de Callicles, este exclus din sistemul social ideal, considerat fiind ca element anti-uman, anti-social, neiubit nici de zei, nici de oameni. Aprecierea aceasta face legătura între cele două imagini mitice, alegoria sufletului neiniţiat (493 b—c) şi alegoria pedepselor din Hades (525 e —526 a) care constituie o ilustrare a argumentaţiei doctrinale de aici, precedată şi urmată de imagistică.

[145] Pitagora a denumit prima dată Universul *cosmos*, înţelegînd prin aceasta ordinea universală; accepţia lărgită a sensului originar de ordine ordinea statală, se întîlneşte în fragmentele lui Democrit. Empedocle a stabilit principiul unităţii şi afinităţii cosmice, denumindu-l *Aphrodite* sau *Philotes* (Prietenia).

[146] Egalitatea geometrică (isotes geometrike) este explicată de scoliast ca fiind *dreptatea* (dikaiosyne). În *Legile*, 757 b, 558 b, Platon înţelege prin egalitatea aritmetică egalitatea schematică instituită de democraţie fără criteriul valorii; egalitatea geometrică, adică aristocratică, presupune distribuţia proporţională cu virtutea umană, fundamentată cosmic ca şi în pasajul de faţă. Concepţia este reluată de Aristotel în *Etica Nicomahică*, V: 6, de Isocrate în *Areopagiticul*, 21: 22; mai tîrziu Plutarh în *Symposion*, VIII, 2: 2, denumeşte egalitate geometrică norma socială instituită de Licurg în Sparta. Celui mare i se dă mai mult, celui mic mai puţin, potrivit cu natura fiecăruia. Cinstirile sînt cu atît mai mari, cu cît virtutea este mai mare.

[147] Siguranţa doctrinei se sprijină pe de-o parte pe constatarea socratică a neştiinţei tuturor interlocutorilor cercetaţi, pe de altă parte argumentele de fier şi oţel sînt oferite de raţiunea platonică, afirmînd orgoliul intelectual al filosofului care vorbeşte şi în numele lui.

[148] După cum vedem, teza de la 468 a—e, asupra importanţei actului voluntar pentru dobîndirea binelui, este găsită insuficientă şi completată de necesitatea cunoaşterii *techne*-ei. Este consecinţa sublinierii rolului educaţiei şi modelării sufleteşti de care se ocupă această parte a dialogului.

149 Enunțată într-un context care infirmă posibilitatea aplicării ei, această teză va fi reluată textual în *Statul*, 473 d, ca premisă obligatorie în vederea instituirii guvernării ideale. A se vedea efectul încercării de-a o aplica practic în *Scrisorile* VII și VIII.

150 Zicala este des citată de Platon: *Protagoras*, 337 c—d; *Banchetul*, 195 b; *Lysis*, 214 b.

151 În concluzie, omul nu se poate apăra să nu fie nedreptățit fără riscul de a cădea într-un rău capital, acela de a săvîrși el însuși nedreptăți (513 a). Aceasta obligă la abținerea de la participarea la viața politică reală.

152 A fi victima nedreptății nu este un rău (*Ap.*, 30 c). Începînd cu acest pasaj se conturează din ce în ce mai clar sensul apologetic al finalului și ca atare afinitățile cu *Apărarea* și *Criton* se înmulțesc. Tonul polemic va fi din ce în ce mai sigur și mai inflexibil.

153 Prin contrast cu ostentația ținutei sofiștilor, inclusiv cea a lui Gorgias.

154 Este o prejudecată comună antichității care desconsidera artele manuale în contrast cu profesiunile liberale, printre care retorica aspira la locul de frunte.

155 De fapt sensul acesta se regăsește în maxima rostită de Hector în *Iliada*, VI, 488 b.

156 A se vedea aceeași idee în *Ap.*, 28 b, 37 c, 39 c—d și *Criton*, 48 b.

157 După Suidas, vrăjitoarele tesaliene riscau să-și piardă vederea și să le paralizeze picioarele în această supremă încercare.

158 Lui Callicles i se întîmplă același lucru ca în finalul dialogului cu Polos (480 e). Explicația pe care i-o dă Socrate se referă la ambiția sa politică de-a juca un rol, lingușind poporul.

159 Reluarea dihotomiei artelor umane are ca scop analiza exigențelor formulate la 504 e pentru calitatea de orator politic ideal, în ultimă instanță judecata negativă asupra oamenilor de stat ai Atenei.

160 Se face opoziția între îndeletnicirea privată (idioteuontas) și activitatea publică (demosieuein), adică între *diletantism* și *profesionism*, ca un corolar al distincției dintre *techne* și *empeiria*. Aplicarea la viața politică va arăta că oamenii de stat atenieni au fost diletanți ai politicii

(519 a—c), în timp ce Socrate este singurul profesionist al artei politice (521 e). A se vedea *Protagoras* (327 a).

[161] Aprecierea politicii lui Pericle pare a fi un răspuns direct la acuzația lui Polycrates că filosofia lui Socrate i-a făcut pe atenieni *lași* (citat textual în *Apologia lui Socrate* scrisă de retorul Libanios în sec. IV e.n.), *leneși* și *palavragii*. Platon reproșează lui Pericle același lucru ca urmare a instituirii indemnizațiilor pentru jurații tribunalelor și membrii adunărilor politice; în termeni hippocratici, îl va acuza de îmbuibarea și îngrășarea trupului statului atenian (518 e).

[162] Se referă la aristocrații atenieni simpatizanți ai educației spartane care-și osteneau trupul în exerciții fizice violente.

[163] A se vedea în Tucidide, II: 59: 12 și 65: 2,3 și în Plutarh, *Pericle* 35, împrejurările dizgrației în care a căzut Pericle la sfîrșitul vieții. Nicăieri la Platon nu regăsim o judecată atît de dură asupra marelui om de stat. În *Protagoras* se vorbește de virtutea lui politică, în *Menon* de opiniile lui adevărate, iar în *Phaidros* chiar de calitatea lui de filosof și bun conducător al Atenei. Opinia de față se explică prin caracterul polemic al dialogului, replică la diatriba lui Polycrates, care exalta pe Pericle, considerîndu-l pe Socrate un personaj nefast pentru Atena.

[164] Tucidide insistă tocmai asupra calității de bun sfătuitor al poporului, proprie lui Pericle, omul care îmblînzea spiritele agitate ale concetățenilor și le insufla îndrăzneală cînd erau descurajați (II: 59: 2).

[165] În *Odiseea*, VI: 120 sau IX, 175 ideea există dar altfel exprimată.

[166] Informațiile despre evenimentele petrecute se găsesc în Tucidide, I, 135 și Herodot, VI: 136. Și acești oameni de stat erau citați de Polycrates ca titluri de glorie pentru Atena (Libanios, *Apologia*, 167), în contrast cu Alcibiade și Critias, elevii lui Socrate, oameni nefaști pentru Atena.

[167] A se vedea aceeași opinie în Tucidide, II, 65.

[168] Persistența lui Callicles în opinia sa oferă prilejul reluării pentru a treia oară a dihotomiei arte-lingușiri, pentru a insista cu mai multă rigoare asupra analogiei dintre bucătărie și politica practicată de oamenii de stat atenieni, în ultimă instanță pentru a-i face răspunzători de dezastrul Atenei în războiul peloponeziac, disculpîndu-l definitiv pe Socrate.

[169] Ospețele siciliene și în genere cele italice erau vestite pentru opulența și rafinamentul lor (Athenaios, *Banchetul sofiștilor*, VII, 527).

[170] În original *phlyaria* a fost folosit mai înainte de Callicles pentru a eticheta preocupările filosofice ale lui Socrate la 492 c.

[171] Așadar Alcibiade și Critias — potrivit unei ipoteze, sub numele lui Callicles s-ar ascunde Critias însuși — nu sînt elevii lui Socrate, ci continuatorii politicii lui Temistocle, Cimon, Pericle, cu toții deopotrivă de vinovați de căderea Atenei. Socrate se detașează progresiv de toți concetățenii lui, pînă la aureolarea din final.

[172] Contrast voit paradoxal cu situația lui Socrate, condamnat pe nedrept la moarte, el, singurul politician adevărat, în contrast cu „cei ce-și zic politicieni".

[173] Se face aluzie, probabil, la anecdota despre Corax și elevul său Tisias. Acesta din urmă, învățînd de la magistru să convingă, refuză să-i plătească onorariul: dacă l-a învățat să convingă, iată, îl convinge să nu ia bani de la elev; dacă nu reușește să-l convingă înseamnă că n-a fost învățat să facă acest lucru, deci n-are ce datora magistrului.

[174] Callicles disprețuiește pe sofiști ca elev al lui Gorgias, în același timp ca om politic pragmatic reproșează sofiștilor același lucru ca lui Socrate, preocupările oțioase, inutile în viața publică.

[175] Se revine astfel la definiția inițială a retoricii dată la 465 b—c, prin mersul circular al argumentației care reia de mai multe ori aceleași puncte, tinzînd acum să descrie un cerc închis, cuprinzător pentru analiza complexă a fațetelor retoricii politice, atît cea reală cît și cea falsă.

[176] Sofistul față de elevul său, omul politic față de popor.

[177] Constructorii, medicii, poeții, artiștii plastici, ca profesioniști ai unor arte lucrătoare (banausoi) desconsiderate de sofiști, primeau onorariu ca și aceștia din urmă, care se socoteau educatori ai virtuții civice. A se vedea în *Protagoras*, 318 e și *Menon*, 73 a, definiția acestei virtuți. Socrate nu solicita onorariu pentru profesiunea sa de educator.

[178] Termenii hippocratici din această replică — îngrijirea (therapeia) și imaginea luptei medicului cu pacientul racordează întrebarea retorică pe de-o parte la analogiile precedente între medicină și politică (464 b—e,

501 a), iar pe de altă parte pregătesc descrierea judecății absurde a lui Socrate.

[179] Sclavii din Mysia erau cei mai disprețuiți în Atena.

[180] În această aserțiune se recunoaște Socrate din *Ap.* (29 d), dar și personalitatea autorului, a lui Platon însuși, „unul dintre puținii atenieni" ca reformator politic.

[181] În text, *diaphteirei* (strică) și *aporein poiei* (îi face să amețească), ca termeni medicali, sînt reluați la 522 b în accepție socială drept capetele de acuzare, de difamare a activității lui Socrate. Acuzația de corupere a tineretului este formulată în *Apărarea*, 24 b, iar acuzația că a provocat *aporia* (în sensul filosofic, a face să se îndoiască, a lipsi de resurse) se regăsește în *Menon* (79—80). Este vorba, în cazul ultimei formule, de contestarea sistematică a falselor valori politice sau sofistice pe care o opera Socrate în numele propriei ignoranțe, deci lipsă de resurse (aporia), solicitînd știința, adică prezența resurselor proprii oamenilor consacrați (în greacă *euporia* lor), spre a dovedi de fapt aporia și neștiința acestora din urmă. În cazul tineretului, pasajul de față (522 e) sugerează că este vorba de semănarea neîncrederii în spiritul tineretului față de știința și de valoarea celor vîrstnici. A se vedea și *Statul*, 524 a.

[182] *Mitul este așadar expresia credinței și nu a cunoașterii lui Platon.* A se vedea Nota noastră introductivă, pag. 291.

[183] A se remarca diferența față de mitul eshatologic din *Apologia* care era de tradiție homerică și pindarică. Aici Hades-ul este conceput conform doctrinei orfice-pitagoreice, ca fiind împărțit într-o lume a drepților (Cîmpiile Elisee) și Tartarul unde-și ispășesc vina nu numai Titanii, ci și toți ceilalți nelegiuiți. Și, din acest punct de vedere, *Gorgias* prefigurează miturile din *Phaidon*, 107 c—114 c, *Phaidros*, 245 c—249 d, *Statul*, 614 a—621 b.

[184] A se vedea același rol atribuit titanului în Eschil, *Prometeu*, versul 248.

[185] Conform concepției orfice, sufletul este eliberat din vălurile trupești care-l țineau ascuns (*soma* este *sema* sufletului—493 a).

[186] Pajiștea de asfodel din *Odiseea* este pentru orfici locul de ținere a judecății, iar încrucișarea de drumuri este reprezentată simbolic de Y pitagoreic. A se vedea aceeași reprezentare în *Eneida*, VI: 540 ș.i.u.

[187] A se vedea *Phaidon*, 64 c, asupra dualismului trup-suflet.

[188] Analogia hippocratică a sufletului cu trupul este o dezvoltare platonică fără precedent în doctrina orfică.

[189] Pasajul este parafrazat de Tacit, în *Anale*, VI: 6, în comentariul asupra tiraniei lui Tiberius.

[190] Se reia, după cum vedem, negativul calităților ideale descrise la 507—508: *înțelepciunii* (sophrosyne) i se opun acum neînfrînarea (exousia) și destrăbălarea (tryphe); *spiritului dreptății* (dikaiosyne) i se opun lipsa de măsură (hybris) și nestăpînirea (akratia), iar din punct de vedere estetic *armoniei* (cosmos) și *frumuseții* (kallos) i se opun diformitatea (asymetria) și urîțenia (aischrotes) sufletului.

[191] Concepția hippocratică despre boli curabile și incurabile, despre tratamentele dure, dar folositoare, aplicate trupului, ca o medicină contra degradării lui, expusă la 480 b—c—d și 481 b, este cheia interpretării pasajului ale cărui imagini sînt numai aparent orfice.

[192] Considerațiile asupra răutății și pedepselor aplicate tiranilor sînt numai formal inspirate din Homer (*Odiseea*, XI: 576—600), fiind mai degrabă înrudite cu concepțiile cinicilor despre regalitate și înțelepciune. Se pot cita diatriba cinicului Antistene, denumită *Archelaos* sau *Despre regalitate*, precum și dialogurile lui Lucian din Samosata care-și au originea în scrieri menipee sau chiar mai vechi decît acestea. Semnificativă este și referirea la Tersit. În *Statul*, 620 c, sufletul acestuia, primul bufon cinic din literatura greacă, este întrupat într-o maimuță.

[193] Aristide este unanim elogiat pentru spiritul său de dreptate.

[194] Reluarea contrastului între viața activă și adîncirea în sine a filosofului este acum raportată la existența viitoare a sufletului.

[195] Imaginile procesului lui Socrate din 486 c și 522 c sînt înfățișate ca ireale, ca lipsite de valoare în comparație cu adevăratul proces care este judecata din Hades, în care Callicles schimbă rolul cu Socrate.

[196] Imaginea lui Socrate este proiectată în mit, superioritatea doctrinei și existenței capătă confirmări ce sînt la interferența mitului cu metafizica. Scornelile de babă își dovedesc importanța ca o complinire, acolo unde știința umană este neputincioasă să găsească o soluție bună, cu valabilitate metafizică.

[197] Parafrazare foarte răspîndită în antichitate, inspirată din *Cei șapte contra Tebei*, v. 592. Ideea se regăsește în *Statul*, 335 a.

[198] Îndemnul prefigurează în același timp atitudinea cinicului și a stoicului, indiferența față de ceea ce este o falsă reprezentare, astfel că nu poate atenta la libertatea interioară a filosofului. Următorul pasaj ne atrage atenția că, totuși, pentru Platon, adîncirea în sine a filosofului are ca finalitate perfecționarea lui în vederea misiunii politice, de reformator ideal.

[199] Calea greșită a vieții, idealul imoralist al fericirii exterioare își are așadar explicația în neștiința și needucarea (apaideusia), în nonvaloarea intelectuală a oratorilor politicieni. Găsirea căii celei bune a vieții este, în concluzie, obiectul principal al dialogului. Ultimele cuvinte rostite de Callicles, la 492 c, îi sînt întoarse acum ca un ecou, însoțite de invocarea lui. Se creează sugestia unui îndemn patetic care continuă să dăinuie în urechile auditoriului.

ΠΡΩΤΑΓΟRΑΣ
PROTAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dialogul de față este, în asentimentul tuturor comentatorilor, o capodoperă literară. Această impresie se justifică pe deplin dacă avem în vedere dibăcia cu care Platon îmbină aici momentele statice ale narațiunii cu momente dramatice, într-o desfășurare scenică admirabilă.

Mitul interpretat liber, comentariul pe marginea unui poem, digresiunea oratorică, pe de o parte ca mijloace specifice metodei sofistice și raționamentul dialectic, de cealaltă parte ca metodă socratică, participă toate la o evoluție cu întorsături spectaculoase, în care se pot constata momente caracteristice structurii dramatice: o parte introductivă, conflictul, un punct culminant și deznodămîntul. Dialogul ne dă o idee foarte favorabilă despre ceea ce era tînărul Platon autor de ditirambi și de tragedii sau ce ar fi putut deveni dacă nu ar fi abandonat preocupările dramatice.

Cadrul în care este situată desfășurarea dialogului, adevărat decor ce dă mărturie vie despre însușirile de choreg ale autorului, este plin de sugestii și semnificații. El are menirea să ne dea o imagine a atmosferei intelectuale din Atena acelei vremi. Multe constatări se pot degaja din acest tablou: sofiștii căpătaseră un ascendent netăgăduit în arena preocupărilor spirituale; ei exercită o seducție irezistibilă asupra tinerilor aristocrați, singurii care își puteau acorda învățămîntul sofistic ce se cerea plătit cu bani grei; cîțiva oameni înstăriți își puneau casele cu multă generozitate la dispoziție, oferind o primire largă figurilor proeminente ale vieții intelectuale și prietenilor de care îi leagă preocupări comune. În fața acestora Socrate face încercări timide dar energice pentru a lămuri o seamă de lucruri care să asigure mersul cugetării.

Epoca la care e presupus că ar fi avut loc dialogul pare să fie cea imediat premergătoare războiului peloponeziac. Pentru această concluzie par să pledeze unele elemente, printre care se numără absența oricărei mențiuni despre acel război în care aveau să cadă și cei doi fii ai lui Pericle menționați în dialog, precum și vîrsta relativă a diferitelor personaje. Toate aceste considerații indică un moment situat către anul 432 î.e.n.

Data la care a fost scris dialogul nu se lasă dedusă nici măcar cu aproximaţie. Aprecierile cercetătorilor au variat între limite foarte largi. Două considerente ne permit o evaluare şi ea destul de vagă: dialogul nu conţine nici o idee specifică şi propriu platonică; socratismul său este foarte pur. Acest lucru ne face să ne gîndim la perioada de tinereţe a autorului. Totuşi măiestria literară ni-l arată pe acesta ca ieşit din epoca tinereţii, deplin stăpîn pe un meşteşug literar desăvîrşit. Aşadar ne-am găsi cu acest dialog într-o fază de tranziţie a lui Platon situată probabil între 390—380 î.e.n.

După cum arată subtitlul dialogului, cadrul său tematic în sens mai larg îl constituie sofistica: ce este de fapt sofistul? Pentru a întreprinde această analiză Platon, recte Socrate, îşi alege ca partener de discuţie, cum era şi normal, figura cea mai proeminentă şi mai reprezentativă a sofisticii, pe Protagoras. Toată desfăşurarea dialogului ne dă totodată şi o imagine istorică şi doctrinară destul de completă despre mişcarea sofistică, ce ajunsese atunci la apogeu, mai înainte de a se pierde prin dispersie în retorica ce avea să invadeze şi să domine în curînd toate compartimentele vieţii spirituale a grecilor; ea avea să reîncolţească mult mai tîrziu (sec. II—IV e.n.) pe acest trunchi, cu un conţinut întrucîtva diferit, sub forma celei de-a doua sofistici.

Prezentarea sofiştilor este concretă; ea decurge din spusele şi gesturile lor proprii, redate fidel şi sugestiv. Autorul nu a recurs la metoda facilă a caricaturizării, a deformării pentru a-şi asigura succesul, dobîndind prin aceasta un merit de căpetenie. Am zice că prezentarea este chiar respectuoasă, iar ironia decurge din însăşi neputinţa sofistului de a răspunde la anumite nevoi sincere şi profunde.

Dealtfel ironia voluntară sau involuntară este moderată şi de un rafinament desăvîrşit, lipsită de răutate. Detaliul semnificativ sau elementul simbolic sînt folosite magistral pentru realizarea ei. De pildă, cînd la Socrate vine tînărul Hippocrates este încă „noapte", el „bîjbîie" înspre Socrate; în momentul în care ei pleacă împreună începe să se facă „ziuă". Sofiştii Prodicos şi Hippias se află în casă la Callias într-un fel de „dormitor" şi formula de introducere folosită în cazul lor, „l-am văzut apoi pe ...", împrumutată de la Homer, este expresia folosită la redarea scenei de la porţile infernului, de unde Ulise zărea rînd pe rînd pe cei ce aparţineau împărăţiei umbrelor*.

* Pentru toate aceste detalii semnificative însoţite de nuanţe ironice, a se vedea admirabila punere în evidenţă a lor la P. Friedländer, *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 1—31.

De un interes deosebit, în prezentarea făcută de Platon sofisticii, pentru observatorul modern ar fi constatarea elementelor caracteristice unei viziuni evoluţioniste a societăţii umane şi a istoriei. Într-adevăr, în interpretarea liberă şi proprie pe care o dă Protagoras mitului creaţiei omului, apare o concepţie mai apropiată de aceea a lui Hobbes decît de aceea a lui Hesiod, din mitul celor cinci vîrste.

Pe această linie tematică, de lămurire a situaţiei sofistului, dialogul se înscrie într-o suită împreună cu alte dialoguri; de pildă cu *Sofistul* (care trebuia să fie o continuare a lui *Theaitetos*) şi *Omul politic*; la acestea trebuia să se adauge un alt dialog intitulat *Filosoful*, care însă nu a mai fost scris.

Dar înăuntrul acestei tematici se degajează o alta mai restrînsă dar mai profundă, vizînd la ordinea esenţialităţii, aceea a virtuţii. Sofistul apăruse ca „un om iscusit care face şi pe altul iscusit în a vorbi despre virtute". Deci pentru a lămuri deplin ce este sofistul trebuie lămurit mai întîi ce este virtutea şi dacă ea poate fi predată şi învăţată. Tema pare minoră la prima vedere dar în reluări succesive în *Menon* şi *Gorgias* se va amplifica, transformîndu-se în problema adevărului (adevărul, realitatea pot fi cunoscute?) şi mutîndu-se pe tărîmul cunoaşterii (ce este de fapt cunoaşterea?) va duce la conturarea unei teorii generale a cunoaşterii ca anamneză, teorie specifică platonismului.

Această problematică şi-a găsit ecouri şi în gîndirea modernă, cel mai puternic şi mai original fiind — ni se pare — acela din gîndirea lui Kierkegaard. (A se vedea *Riens philosophiques.*)

Tema virtuţii propriu-zise îşi va găsi rezolvarea în spirit specific şi propriu platonismului abia în cartea a IV-a a *Statului.*

Discuţia, considerată dealtfel numai în cadrul dialogului de faţă, este bogată în implicaţii interesante pentru gîndirea filosofică ulterioară şi demne de relevat pentru observatorul modern. Prin concluzia la care ajunge dialogul, anume că virtutea este ştiinţă şi deci se poate învăţa, ea conţine premisa, conştientă sau inconştientă, a oricărui iluminism, fără de care această atitudine şi-ar pierde calitatea filosofică şi semnificaţia umanistă. Prin sublinierea insistentă a „cardinalităţii" absolute a binelui ne face să ne gîndim la unele probleme ce se pun în teoria valorilor.

Şerban Mironescu

BIBLIOGRAFIE

J. Clapp, *Some Notes on Plato's Protagoras*, „Philosophy & Phenomenological Research", X, 1950, 486—499

G. M. A. Grube, *The structural unity of the Protagoras*, „Transactions and Proceedings of the American Philosophical Ass.", 1932

G. B. Kerfer, *Protagoras, doctrine of justice and virtue in the Protagoras of Plato*, „Journal of Hellenic Studies", London, 1953, 42—45

H. Kesters, *Prométhée dans le Protagoras de Platon*, „Musée Belge", 1930, 22—53

W. Kirk, *Protagoras and Phaedrus. Literary techniques, Mélanges-Robinson*, 593—601

H. H. Martens, *Die Einleitungen der Dialoge Laches u. Protag.*, Diss., Kiel, 1954, 204 p. (dactyl)

G. Modugno, *Introduzione al Protagora*, „Logos", XII, 1929, 109—120

W. Nestle, *Neues zu Protagoras*, „Philol. Wochenschrift", 1932, 1360—61

G. Rudberg, *Protagoras, Gorgias, Menon. Eine platonische Übergangszeit*, Symbolae Osloensce, 1953, 30—41

P. Salzi, *La Genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platon et Aristote*, Paris, 1934, 54 p.

W. Schneidewin, *Metaphysik der Sitten. Sichtstrahlen des platonischen Protagoras*, Padeborn-Schönigh, 1933, 32 p.

Traducerea este făcută după textul ediției G. Budé. În limba română dialogul a mai fost tradus de Ștefan Bezdechi.

PROTAGORAS

[sau *Sofiștii*, dialog endeictic[1]]

UN PRIETEN DE AL LUI SOCRATE
SOCRATE HIPPOCRATES PROTAGORAS ALCIBIADE CALLIAS
CRITIAS PRODICOS HIPPIAS

UN PRIETEN De unde vii Socrate? Nu-i așa că iar ai 309 a
fost să vînezi grațiile lui Alcibiade?[2] Ce-i drept, și mie, văzîndu-l deunăzi, mi s-a părut tot frumos și ca bărbat. Zic bărbat, căci între noi fie vorba, Socrate, are de acum barbă în toată legea.

SOCRATE Și ce dacă are? Tu nu ești oare de acord cu Homer care spunea că cea mai frumoasă vîrstă e aceea
cînd mijește barba, întocmai așa cum e la Alcibiade? b

PRIETENUL Ei bine, și acum? Vii de la el? Cum se poartă cu tine?

SOCRATE Bine. Cel puțin așa mi s-a părut mie, mai ales astăzi: a vorbit mult în favoarea mea, venindu-mi în ajutor. Chiar de la el vin acum. Dar vreau să-ți spun ceva curios: deși era de față, de mai multe ori nu i-am dat nici o atenție, ba chiar în cîteva rînduri am uitat de-a binelea de el.

PRIETENUL Ce s-o fi întîmplat între tine și el? De bună c
seamă că nu te-ai putut întîlni cu altcineva mai frumos decît el în această cetate.

SOCRATE Ba da; și încă cu cineva mult mai frumos.

PRIETENUL Ce spui? E cetățean de-al nostru sau străin?

SOCRATE Străin.

PRIETENUL De unde e?

SOCRATE Din Abdera.

PRIETENUL Și ți s-a părut așa de frumos străinul încît să spui că-l întrece pe fiul lui Clinias?[3]

SOCRATE Cum să nu-mi pară, o prea bunule, mai frumoasă culmea iscusinței?

PRIETENUL Te-ai întîlnit dar cu cineva iscusit, Socrate?

SOCRATE Cu cel mai iscusit bărbat din vremea noastră, d
dacă recunoști că Protagoras[4] este cel mai iscusit.

PRIETENUL O! Ce spui? ... Protagoras a venit aici?

SOCRATE Ba încă de vreo trei zile.

PRIETENUL Şi tocmai te-ai văzut cu el înainte de a veni încoace?

310 a SOCRATE Stăturăm chiar de vorbă, spunîndu-ne şi aflînd
foarte multe lucruri unul de la altul.

PRIETENUL De ce nu ne povesteşti şi nouă întîlnirea, dacă nimic nu te reţine; uite aşază-te aici, în locul acestui sclav.

SOCRATE Bucuros; vă voi fi chiar recunoscător dacă mă veţi asculta.

PRIETENUL Şi noi ţie, dacă ne vorbeşti.

SOCRATE Atunci recunoştinţa va fi reciprocă. Dar ascul-
taţi. Noaptea trecută, spre zori, mă pomenesc că vine
b Hippocrates, fiul lui Apollodor[5] şi fratele lui Phason, şi
începe să-mi bată în poartă cu bastonul, mai mai s-o spargă;
apoi, după ce îi deschise cineva, dădu buzna înăuntru stri-
gînd în gura mare: „Socrate eşti treaz sau dormi?" Eu,
cunoscîndu-i glasul, mi-am zis: ăsta-i Hippocrates. „Nu
cumva aduci vreo veste rea?" — „Nicidecum", zise el,
„am doar veşti bune". — „Bine", am zis eu, „atunci
spune ce este şi pentru ce ai venit aşa cu noaptea-n cap?"
— „A venit Protagoras", zise el stînd în picioare lîngă
c mine. — „De ieri, am zis eu. Tu abia acum ai aflat?".
—„Ei! Pe toţi zeii! Aseară", zise el. Şi bîjbîind după scăunel
se aşeză la picioarele mele şi spuse: „Într-adevăr aseară,
după ce m-am întors foarte tîrziu de la Oenoe[6]. Căci mi-a
fugit Satyros, sclavul, şi tocmai vroiam să viu să-ţi spun
că pornesc în urmărirea lui, dar m-am luat cu alte trebi
şi am uitat de asta. Deci, după ce am sosit şi am luat
masa şi eram gata de a merge la culcare, fratele
meu îmi spune aşa într-o doară că a venit Protagoras.
M-am gîndit atunci să dau îndată fuga pînă la tine, dar
d mi s-a părut că era prea tîrziu, apoi somnul m-a cuprins
îndată din cauza ostenelii, dar de cum m-am sculat am
pornit încoace". Iar eu cunoscîndu-i avîntul şi rîvna, i-am
zis: „Ei, şi ce? Ţi-a făcut oare vreun rău Protagoras?",
iar el zise rîzînd: „Pe toţi zeii, Socrate, e nedrept pentru
că el singur este om iscusit iar de mine nici nu-i pasă".
„Pe Zeus", am zis eu, „dacă i-ai da bani, l-ai îndupleca

şi te-ar face şi pe tine iscusit" — „O! Zeus şi voi ceilalţi
zei! De-ar depinde numai de asta, zise el, nu i-aş cruţa
nici pe ai mei, nici pe ai prietenilor; dar tocmai pentru e
asta am venit, ca să vorbeşti cu el pentru mine.
Căci eu sînt şi mai tînăr şi nici nu l-am mai văzut vreodată
pe Protagoras, nici nu l-am mai auzit: eram abia un copil
rîndul trecut cînd a mai fost el pe aici[7]. Dar toată lumea,
Socrate, îl laudă pe omul acesta şi spune că e cel mai
iscusit la vorbă; de ce să nu mergem la el ca să-l prindem
acasă? După cîte am auzit a tras la Callias[8], fiul lui Hippo- 311 a
nicos, hai deci să mergem". Iar eu i-am zis: „Să nu mergem
încă acolo, dragul meu, căci este prea de dimineaţă; mai bine
să ne ducem în curte şi să aşteptăm acolo, plimbîndu-ne,
pînă se face lumină; după aceea să mergem. Căci Prota-
goras stă destul de mult acasă, încît ai încredere că îl vom
găsi negreşit acolo".

După acestea sculîndu-ne, ne-am dus în curte. Iar eu
vrînd să-l pun la încercare pe Hippocrates, l-am privit b
scrutător şi l-am întrebat zicînd: „Ia spune-mi Hippocrates,
fiindcă ai de gînd să te duci la Protagoras, să-i oferi bani
ca să te primească, la cine îţi închipui că te duci şi ce
înrîurire va avea asupra ta? Dacă, de pildă, ducîndu-te
la tizul tău Hippocrates din Cos[9], care face parte dintre
Asclepiazi, cu gîndul să-i plăteşti pentru învăţătura ce
ţi-ar da-o, cineva te-ar întreba: «Spune-mi, o! Hippocrates,
vrînd să-i plăteşti lui Hippocrates, ce calitate a lui ai în c
vedere?» Ce-ai răspunde?" — „Aş răspunde că am în
vedere calitatea lui de medic", zise el. — „Iar tu ce urmă-
reşti să devii?" — „Să devin medic" — Dar dacă te-ai
duce la Polyclet Argianul[10] sau la Fidias Atenianul[11], cu
gîndul să le plăteşti pentru învăţătură, întrebîndu-te
cineva: «Ce sînt Polyclet şi Fidias cărora ai de gînd să le
dai aceşti bani?» Ce ai răspunde?" — „Aş spune că sînt
sculptori". — „Iar tu însuţi ce urmăreşti să devii?" — „E
limpede: să devin sculptor". — „Aşa e, am zis eu; mergînd
deci la Protagoras, eu şi cu tine, vom fi gata să-i plătim d
pentru a-ţi da învăţătură, dacă vor ajunge banii noştri,
ca să-l înduplecăm; dacă nu, vom pune la bătaie şi banii
prietenilor. Dacă acum cineva văzînd la noi atîta rîvnă

ne va întreba: «Spuneți-mi Socrate și tu, Hippocrates,
ce e Protagoras acesta, căruia aveți de gînd să-i dați banii?»
Ce i-am răspunde? Ce alt nume auzim că i se dă lui Prota-
e goras, așa cum lui Fidias i se dă acela de sculptor sau
lui Homer acela de poet; auzim oare ceva corespunzător
în ceea ce-l privește pe Protagoras?" — „Se spune despre
el că este sofist", zise el. — „Așadar pentru că e sofist
mergem la el și-l plătim, nu?" — „Desigur". — „Dar dacă
312 a cineva te-ar mai întreba apoi și acest lucru: «Ce urmărești
să devii tu însuți mergînd la Protagoras?» El însă roșind,
căci de acum se luminase destul de bine ca să se poată
vedea, zise: „Dacă e să ne luăm după cele spuse mai înainte,
e limpede că urmăresc să devin sofist". Atunci eu i-am
zis: „În numele zeilor! Oare nu ți-ar fi rușine să te pre-
zinți înaintea grecilor ca sofist?" — „Ba da, Socrate, dacă
trebuie să spun exact ceea ce gîndesc". — „Dar nu cumva,
Hippocrates, socotești că învățătura pe care o vei primi
b tu de la Protagoras, nu va fi de acest fel, ci crezi poate că
va fi ca aceea pe care ai primit-o de la grămătic și de la
citharist și de la pedotrib? Căci tu ai învățat cu fiecare
din aceștia nu pentru meșteșug, ca să-ți faci o meserie din
asta, ci pentru educația și cultura ta generală, așa cum
îi șade bine oricărui om și îndeosebi omului liber". —
„Înclin foarte mult să cred, zise el, că învățătura primită
de la Protagoras va fi mai degrabă de celălalt fel".

— „Știi așadar ce ești pe cale să faci, sau nu știi?",
am zis eu. — „Adică ce?" — „Că ești gata să-ți dai
c sufletul pe mîna unui sofist cum îi zici tu; dar m-aș mira
să știi ce-i acela un sofist. Iar dacă nu știi acest lucru, nu
știi nici cui îți încredințezi sufletul, adică dacă îl dai pe
mîini bune sau rele". — „Cred totuși că știu", zise el.
— „Spune atunci ce crezi că este sofistul?" — „Eu socot,
spuse el, după cum arată și numele, că este cunoscătorul
unor meșteșuguri"[12]. — „Bine", am zis eu, „dar acest
lucru se poate spune și despre zugravi și despre zidari,
anume că ei sînt cunoscătorii unor meșteșuguri. Dar dacă
cineva ne-ar întreba: «Ce fel de meșteșuguri cunosc zugra-
d vii?», i-am răspunde că e vorba de acelea care ajută la
pictarea chipurilor, și așa mai departe. Dacă însă ne-ar

întreba următorul lucru: «Ce fel de meşteşuguri cunoaşte sofistul?», ce i-am răspunde? Ce ştie el să facă?" — „Ce altceva am putea spune despre el, Socrate, decît că se pricepe să te facă vorbitor iscusit?" — „Poate că am spune ceva adevărat, am zis eu, dar nu pe deplin satisfăcător, căci răspunsul nostru mai cere încă o întrebare și anume: despre ce te face sofistul să vorbeşti cu iscusință? De pildă
citharistul te face să vorbeşti cu iscusință despre meşteşugul e
la care se pricepe el, adică despre cîntatul la cithară, nu-i aşa?" — „Da" — „Ei bine, atunci sofistul despre ce te face să vorbeşti cu iscusință? Nu e oare limpede că despre acel lucru la care se pricepe el însuşi?" — „Fireşte" — „Ei bine, atunci ce este acel lucru la care sofistul se pricepe el însuşi foarte bine şi la care îl face priceput şi pe ucenic?" — „Pe Zeus! Nu mai ştiu ce să-ți răspund", zise el.

Iar eu am zis după aceasta: „Atunci ştii la ce primejdie 313 a
eşti pe cale să-ți expui sufletul? Cu siguranță că dacă era vorba să-ți încredințezi trupul cuiva, fiind în cumpănă binele sau răul lui, te-ai fi gîndit mult dacă să i-l încredințezi sau nu; de bună seamă ai chema la sfat prietenii şi rudele, cercetînd zile-n şir; dar cînd e vorba de suflet, care e mult mai de preț decît trupul, și de care depind toate ale tale, fie în bine, fie în rău, după cum este el bun sau rău, despre acesta nu te sfătuieşti nici cu tatăl tău, nici cu fratele tău, nici cu vreunul din noi, prietenii tăi,
dacă e bine sau nu să-ți dai sufletul pe mîna acestui străin b
de curînd sosit, ci după cum spui chiar tu, aflînd de el abia aseară, ai venit cu noaptea-n cap și fără să discuți sau să te sfătuieşti dacă trebuie sau nu să te încredințezi lui, eşti gata să cheltuieşti banii tăi și ai prietenilor, ca şi cum ai şti dinainte că Protagoras merită toată încrederea, fără să-l fi cunoscut, după cum recunoşti chiar tu, şi fără să fi stat vreodată de vorbă cu acela pe care îl numeşti sofist; iar despre ce-i aia un sofist, adică unul ca acela căruia eşti pe cale să te încredințezi, nu prea pari
a şti nimic". c

După ce mă ascultă, el zise: „Aşa e, Socrate, după cum spui tu". — „Dar nu cumva, Hippocrates, sofistul este un fel de negustor sau traficant de mărfuri din care se

hrănește sufletul? Mie cel puțin cam așa mi se pare". —
„Dar sufletul se hrănește cu ceva, Socrate?" — „Desigur!
d Cu învățături", am zis eu. „Și să luăm seama ca nu cumva
sofistul să ne înșele lăudînd cele ce vinde, așa cum fac
cei ce vînd hrana pentru trup, negustorii mai mari sau
mai mici. Căci aceștia, neștiind ce e bun și ce e rău pentru
trup, dintre mărfurile pe care le aduc, atunci cînd le vînd,
le laudă pe toate deopotrivă, iar cumpărătorii lor sînt la
fel de neștiutori, afară de cazul că vreunul dintre ei se
întîmplă să fie instructor de gimnastică sau medic. Tot
astfel și cei care răspîndesc diferite învățături prin cetăți,
vînzîndu-le ca pe o marfă și făcînd negustorie, laudă întot-
deauna celui doritor să ia, toate cele ce au de vînzare;
dar adesea, o! bunule, nu știu nici ei ce e bun și ce e vătă-
e mător pentru suflet, din cele ce vînd. La fel și cei care cum-
pără de la ei, dacă nu cumva se întîmplă ca vreunul să
se priceapă la îngrijirea sufletului. Prin urmare, dacă se
întîmplă să știi ce e bun și ce e rău dintre acestea, atunci
poți cumpăra în deplină siguranță învățături de la Prota-
goras sau de la oricare altul; dacă nu, ai grijă, dragul meu,
să nu te pui în primejdie jucînd la zar lucrurile cele mai
314 a de preț. Căci mult mai mare este pericolul la cumpărarea
învățăturilor decît la cumpărarea alimentelor. Într-adevăr,
cel care cumpără alimente și băuturi de la băcan și precupeț
are posibilitatea să le ia în alte vase și mai înainte de a
le primi în corp, mîncînd sau bînd, are libertatea să le
pună de-o parte acasă și să se sfătuiască chemînd pe cineva
b care se pricepe la ceea ce e bun de mîncat sau de băut și
ce nu, și în ce cantitate și cînd; astfel încît cumpărarea
lor nu e însoțită de mari primejdii. Învățăturile însă, nu
poți să le treci în alt vas, ci neapărat, după ce a dat banii,
cel care a luat învățătura chiar în sufletul său și a asimilat-o
se duce fie păgubit, fie folosit. Așadar pe acestea se cuvine
să le cercetăm și împreună cu cei mai vîrstnici decît noi;
căci noi sîntem încă prea tineri pentru a lămuri un lucru
așa de însemnat. Acum însă, după cum o pornisem, să
mergem să-l ascultăm pe om, apoi după ce-l vom fi ascultat
c să discutăm și cu alții, căci aici se află nu numai Pro-

tagoras, ci şi Hippias din Elis[13]; cred că se află şi Prodicos din Ceos[14], precum şi mulţi alţi oameni pricepuţi.

Gîndind că aşa este potrivit, plecarăm. Cînd am ajuns în pridvor, ne-am oprit pe loc să discutăm despre ceva ce se ivise în conversaţia de pe drum. Deci ca să nu rămînă lucrul neterminat şi ca să intrăm cu discuţia încheiată, oprindu-ne în pridvor am discutat, pînă ce am căzut de acord unul cu altul. După cîte cred, portarul, un eunuc, ne-a auzit şi pesemne plictisit de cei care tot veneau în casă datorită mulţimii sofiştilor, după ce băturăm la uşă,
ne deschise şi văzîndu-ne, a zis: „Ei! Nişte sofişti! N-are d
timp". Şi îndată, împingînd uşa cu amîndouă mîinile cît putea de tare, o închise. Dar noi am bătut din nou iar el, fără să deschidă, ne zise în chip de răspuns: „Ei! Voi ăia de colo! N-aţi auzit că n-are timp?" — „Dar, prietene, zic eu, nu venim la Callias, nici nu sîntem sofişti. Ci fii pe pace, am venit pentru că trebuie să-l vedem neapărat pe Protagoras! Anunţă-ne dară". Cu greu omul ne deschise
în cele din urmă uşa. e

De cum intrarăm, l-am zărit pe Protagoras plimbîndu-se în vestibul; împreună cu el se plimbau, de o parte a lui,
Callias, fiul lui Hipponicos şi fratele său după mamă, 315 a
Paralos fiul lui Pericle[15], şi Charmides[16], fiul lui Glaucon, de partea cealaltă aflîndu-se celălalt fiu al lui Pericle, Xantippos şi Philippides[17], fiul lui Philomelos, precum şi Antimiros[18] din Mende care este cel mai renumit dintre discipolii lui Protagoras şi se pregăteşte să devină sofist de meserie. În urma acestora veneau alţii care se ţineau după ei ascultînd cele ce se vorbeau; o mare parte păreau străini, pe care îi strîngea Protagoras de prin toate cetăţile pe care le cutreieră, vrăjindu-i cu glasul său întocmai ca
Orfeu[19], iar ei fermecaţi se luau după glasul său. Erau în b
cortegiu şi cîţiva localnici. Privind acel cortegiu, eu unul mă încîntam nespus văzînd cît de frumos manevrau ferindu-se să stea vreodată în calea lui Protagoras ca să nu-l împiedice la mers, ci după ce se întorcea împreună cu cei de lîngă el, ceilalţi din urmă se dădeau la o parte frumos şi în rînduială, apoi ocolind veneau mereu în spate în chipul cel mai desăvîrşit.

Aşa cum ar spune Homer, „Văzut-am apoi"[20] pe
c Hippias din Elis şezînd pe un jilţ în cealaltă parte a
sălii. În jurul lui, pe bănci, şedeau Eriximachos[21], fiul
lui Acumenos, Phaidros[22] din Myrrinus şi Andron[23], fiul
lui Androtion, iar dintre cei străini nişte concetăţeni de-ai
lui şi alţi cîţiva. Păreau că discută despre natură şi că-l
întreabă pe Hippias diferite chestiuni de astronomie, iar
el stînd în jilţ dădea fiecăruia în parte răspunsuri şi expli-
caţii la întrebări.

„L-am văzut chiar şi pe Tantalos"[24]; căci, într-adevăr,
d venise şi Prodicos din Ceos, dar era într-o cameră pe care
Hipponicos o folosea mai mult ca magazie şi pe care acum,
din cauza mulţimii oaspeţilor, Callias o golise şi le-o pusese
la dispoziţie. Prodicos stătea încă în pat, înfăşurat în blăni
şi velinţe destul de multe la număr, pe cît se părea. Aproape
de el, pe paturile învecinate, erau culcaţi Pausanias[25] din
cartierul Cerameicos[26] şi împreună cu el un băiat încă tînăr,
e şi, după cîte cred eu, cu o fire deosebit de înzestrată în toate
privinţele, iar la înfăţişare foarte frumos. Mi s-a părut a
fi auzit că numele lui este Agathon[27] şi nu m-aş mira dacă
s-ar întîmpla să fie favoritul lui Pausanias. Acesta era
tînărul, apoi veneau cei doi Adeimantos[28], unul al lui Kepis
şi altul al lui Leucolophides şi păreau că mai sînt şi alţii.
Despre ce vorbeau, eu unul nu mi-am putut da seama de
afară, deşi eram foarte curios să-l aud pe Prodicos: mi se
părea că e nemaipomenit de priceput la toate şi că are
316 a ceva divin în el. Dar fiindcă vocea sa era foarte gravă se
producea în cameră un vuiet în care nu se mai distingea
ce spune.

Tocmai intraserăm, cînd în urma noastră sosi şi frumosul
Alcibiade, aşa cum îi spui tu şi eu încuviinţez, împreună
cu Critias[29], fiul lui Calaischros.

După ce am intrat, zăbovirăm încă niţel privind în jur
b uimiţi de toate acestea; apoi ne-am îndreptat către Prota-
goras, iar eu am zis: — „O! Protagoras, iată am venit
la tine cu Hippocrates acesta". — „Voiţi să stăm de
vorbă singuri sau de faţă cu ceilalţi?", răspunse el. —
„Nouă ne e tot una. După ce vei afla pentru ce am venit,
o să hotărăşti singur" — „Care-i acel lucru pentru care

ați venit?" — „Hippocrates acesta este din partea locului, fiu al lui Apollodor, aparține unei case mari și înstărite; în ceea ce privește înzestrarea, pare că s-ar putea măsura cu oricare dintre cei de-o vîrstă cu el. După cîte cred, dorește să ajungă cineva în cetate și socoate că acest lucru i-ar putea reuși cel mai bine, dacă tu te-ai ocupa de el; c
acum e rîndul tău să hotărăști dacă crezi că se cuvine să stai de vorbă despre acestea numai cu noi sau de față cu ceilalți". — „Drept chibzuiești, Socrate, și cîtă grijă ai pentru mine", zise el. „Căci străinul care cutreieră cetăți mari și convinge pe cei mai buni dintre tineri să părăsească legăturile strînse pe care le aveau cu alții, fie ei compatrioți sau străini, mai vîrstnici sau mai tineri, și-i determină să vină la el în nădejdea că vor spori în virtute d
datorită legăturii cu el, cel ce face, zic, unele ca acestea trebuie să se păzească: într-adevăr, nu-s de neluat în seamă pizma care se iscă pentru acestea, dușmăniile și uneltirile de tot felul. Eu unul susțin că meșteșugul sofisticii este vechi dar cei care l-au mînuit mai înainte vreme, temîndu-se de pizma ce și-ar fi atras-o de pe urma lui, au recurs la diferite tertipuri și l-au tăinuit, unii prin poezie, ca Homer și Hesiod și Simonide[30], alții prin ritualuri și profeții, ca adepții lui Orfeu și Musaios[31]; alții, după cîte văd, s-au folosit chiar și de gimnastică, spre exemplu Iccos din Tarent e
precum și Herodicos din Selymbria, odinioară stabilit la Megara, contemporan cu noi, sofist de mîna-ntîi. Din muzică și-a făcut pavăză Agathocle, compatriotul vostru, fiind mare sofist la fel ca și Pythocleides din Ceos și mulți alții. Aceștia toți, după cum spun, temîndu-se de pizmă, s-au folosit de acele meșteșuguri ca de o perdea. Eu însă 317 a
nu sînt de acord cu toți aceștia; socotesc că nu au obținut ceea ce doreau. Nu au putut rămîne necunoscuți celor puternici de prin cetăți, pentru care au fost de fapt născocite aceste tertipuri, apoi, ca să spunem lucrurilor pe nume, mulțimea de rînd nu pricepe nimic, ci preamărește în cor ceea ce i se spune de către aceștia. Deci dacă cineva, încercînd să fugă, nu ar reuși acest lucru, dîndu-se de gol, însăși încercarea ar fi o dovadă de multă sminteală și în chip negreșit și-ar atrage mai multă dușmănie din partea oame- b

nilor, căci pe lîngă celelalte l-ar mai socoti şi şmecher.
Aşadar, eu am urmat un drum cu totul contrar acestora
şi recunosc că sînt sofist şi că învăţ pe oameni, socotind că
aceasta este o cale mai bună pentru a mă păzi decît prima,
adică mai curînd să recunosc decît să tăgăduiesc. Afară
de aceasta mai iau şi alte măsuri, astfel încît, să nu zic
într-un ceas rău, n-am avut nici un necaz din pricină că
c recunosc că sînt sofist. Iată că deja sînt cîţiva ani bunişori
de cînd practic acest meşteşug, căci în totul am mulţi la
număr. După vîrstă aş putea fi tată oricăruia dintre voi.
Aşadar, îmi este peste măsură de plăcut, dacă vreţi, să
discutăm despre toate acestea de faţă cu toţi cei ce sînt
înăuntru".

Eu însă, bănuind că vrea să-i arate atît lui Prodicos
d cît şi lui Hippias că am venit de dragul lui şi să se fălească
faţă de ei, am zis: „Ce ar fi să-i chemăm pe Prodicos şi
pe Hippias ca şi pe cei dimpreună cu dînşii ca să asculte
şi ei?" — „Foarte bine", zise Protagoras. — „Nu vreţi
să pregătim o încăpere în care să puteţi discuta şezînd?",
zise Callias. Părerea a fost bine primită iar noi toţi bucu-
rîndu-ne la gîndul că vom asculta nişte oameni iscusiţi
ne-am luat bănci şi paturi şi le-am aşezat lîngă Hippias,
căci acolo erau bănci de mai-nainte. În acest timp au sosit
e Callias şi Alcibiade, aducîndu-l pe Prodicos, pe care-l
sculaseră din pat, şi pe cei dimpreună cu dînsul.

După ce ne-am aşezat cu toţii, Protagoras zise: „Acum,
că sînt şi aceştia de faţă, ar fi potrivit să repeţi, Socrate,
318 a cele ce-mi spuneai mai înainte în privinţa acestui tînăr".
Iar eu am zis: „Deschid vorba ca şi mai înainte, Protagoras,
spunînd motivele venirii noastre. Hippocrates acesta se
întîmplă să fie foarte dornic de a te cunoaşte. Ar fi bucuros
să afle, spune el, ce foloase va avea intrînd în relaţii cu
tine. Atît am avut de spus". Apoi Protagoras, luînd cuvîn-
tul, a zis: „O! tinere, dacă vei sta în preajma mea, îţi va
fi dat încă din prima zi în care vom fi împreună, să te
întorci acasă mai bun decît erai, la fel şi în ziua următoare;
în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine". Dar
b eu auzind aceasta, am zis: „Protagoras, ceea ce spui nu-i
deloc lucru de mirare, ci e foarte firesc de vreme ce şi tu,

deşi eşti la o vîrstă înaintată şi eşti atît de priceput, dacă totuşi cineva te-ar învăţa ceva ce se întîmplă să nu cunoşti, ai deveni mai bun. Dar nu despre aceasta e vorba; ci să presupunem, de pildă, că Hippocrates acesta schimbîndu-şi îndată dorinţa ar vrea să facă cunoştinţă cu tînărul acela Zeuxip din Heraclea[32], venit de curînd aci, şi, ducîndu-se la el, ar auzi şi de la el aceleaşi lucruri pe care le aude acum
de la tine, anume că fiind în preajma lui în fiecare zi se va c
face mai bun şi va progresa; punîndu-i această întrebare: «în ce privinţă zici că voi fi mai bun şi în ce voi progresa?», Zeuxip i-ar răspunde că în ceea ce priveşte pictura. Iar dacă s-ar duce la Orthagoras din Teba[33], auzind aceleaşi lucruri pe care le aude şi de la tine, l-ar întreba în ce privinţă va deveni mai bun stînd pe lîngă el, acela i-ar răspunde că în ceea ce priveşte cîntatul la flaut. Aşa şi tu, Protagoras, spune tînărului acesta şi mie care pun următoarea între-
bare în locul lui: «Hippocrates acesta, dacă intră în legă- d
tură cu Protagoras, chiar din ziua în care va fi împreună cu el, va pleca mai bun şi la fel se va întîmpla în fiecare din zilele ce vor urma, în ce lucru şi în care privinţă?» Iar Protagoras auzind de la mine acestea zise: „Te pricepi bine să pui întrebări, Socrate, iar eu mă bucur să răspund celor ce pun bine întrebările. Într-adevăr, venind la mine Hippocrates nu va păţi la fel ca în cazul în care s-ar întîlni
cu alt sofist. Căci ceilalţi îi plictisesc pe tineri; aceştia e
caută să scape de anumite discipline, iar sofiştii îi împing la ele împotriva voinţei lor, învăţîndu-i calculul şi astronomia şi geometria şi muzica — zicînd acestea a privit către Hippias — pe cînd venind la mine nu va învăţa
despre alt lucru decît cel pentru care a venit. Iar învăţătura 319 a
pe care o predau eu, este priceperea în cele gospodăreşti, sau modul cum şi-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrşit, şi priceperea în treburile cetăţii, sau modul cum le-ar putea face faţă şi cu fapta şi cu cuvîntul în cele mai bune condiţii". — „Oare te înţeleg bine?", am zis eu. „Mi se pare că te referi la ştiinţa politicii şi promiţi să faci din oameni buni cetăţeni". — „Aceasta este însuşi lucrul pe care îl făgăduiesc, Socrate", zise el.

— „Ei! frumos meşteşug ai, dacă chiar îl ai cu adevărat;

n-aş dori însă să-ți spun altceva decît ceea ce gîndesc. Eu
b unul nu credeam că acest lucru se poate învăța dar dacă
tu o spui nu pot să nu te cred. De ce socotesc că acest
lucru nu se poate învăța, nici nu poate fi transmis de către
unii oameni altora, se cade s-o arăt. Eu consider că atenienii,
ca şi ceilalți greci, sînt oameni chibzuiți. Deci văd că atunci
cînd ne strîngem la sfat, dacă e vorba de construit ceva în
cetate, sînt chemați ca sfetnici arhitecții şi sînt consultați
cu privire la construcții; cînd e vorba de corăbii sînt che-
c mați constructorii de corăbii şi tot aşa mereu cînd e vorba
de lucruri ce pot fi învățate şi deprinse; dacă însă încearcă
să-i sfătuiască altcineva despre care ei cred că nu-i de mese-
rie, chiar dacă acesta este foarte frumos şi bogat şi de viță
nobilă, nici nu le trece prin gînd să-i primească sfatul,
ci rîd şi fac larmă, pînă cînd cel ce făcea încercarea sau
renunță singur să mai vorbească fiind copleşit de zarvă
sau e dat jos de la tribună şi scos afară de către arcaşi[34]
din porunca pritanilor[35]. Aşa procedează ei cînd e vorba
de cele ce depind de meşteşug; dar cînd e vorba să delibereze
d despre organizarea cetății, se ridică şi îşi dă cu părerea atît
dulgherul cît şi fierarul sau curelarul, negustorul sau arma-
torul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul, şi nimeni
nu se miră de aceştia, ca mai înainte, pentru faptul că fără
să fi învățat de undeva şi fără să fi avut vreun dascăl
încearcă să dea sfaturi; prin urmare e limpede că socotesc
acest lucru cu neputință de învățat. Nu numai în viața
e publică stau lucrurile aşa, ci şi în cea particulară; cei mai
pricepuți şi mai de ispravă dintre cetățeni nu sînt în stare
să le transmită celorlalți virtutea pe care o au. Iată-l bună-
oară pe Pericle, tatăl acestor tineri de colo; ceea ce depindea
320 a de dascăli i-a învățat bine şi frumos; dar în cele ce este el
priceput, nu-i instruieşte nici el însuşi, nici nu-i dă pe
mîna altora, ci ei singuri umblă de colo pînă colo aşa ca
vitele ce pasc slobode pe pajişte, doar doar vor da undeva
peste virtute. Dacă vrei, să luăm pe Clinias[36], fratele mai
mic al lui Alcibiade acesta de aici, al cărui tutore, acelaşi
Pericle, temîndu-se ca el să nu sufere influența rea a lui
Alcibiade, l-a îndepărtat de el şi l-a încredințat lui Ariphron[37]
ca să-l educe. Dar mai înainte de a se împlini şase luni,

acesta l-a dat înapoi neavînd ce face cu el. Și-ți pot înșira b
încă mulți alții care fiind ei înșiși buni nu au putut face vreodată mai bun pe careva fie din rudeniile lor, fie dintre străini. Așadar eu, Protagoras, ținînd seamă de aceste lucruri nu cred că virtutea se poate învăța, dar auzind cele ce spui tu mă clatin în această convingere, socotind că tu știi multe, unele învățate de la alții, altele descoperite
chiar de către tine. Deci dacă poți să ne demonstrezi mai c
clar că virtutea se poate învăța, nu pregeta, ci arată-ne". — „Dar nu preget, Socrate, zise el, ci doar stau în cumpănă dacă să fac demonstrația istorisindu-vă un mit, ca unul mai vîrstnic ce vorbește unora mai tineri, sau să vă explic prin raționament?" Mulți din cei ce ședeau lîngă el i-au spus să facă expunerea așa cum dorește. — „Mi se pare atunci mai plăcut să vă povestesc un mit.

A fost o vreme cînd erau zei dar făpturi muritoare încă
nu erau. Dar cînd a venit și timpul potrivit pentru acestea, d
zeii le-au plăsmuit sub pămînt amestecînd pămînt și foc și toate cîte se amestecă cu focul și pămîntul. De vreme ce urma să le scoată în curînd la lumină, au pus pe Prometeu și pe Epimeteu să le împodobească și să le împartă daruri fiecăruia după cum se cuvine. Epimeteu îl rugă pe Prometeu să lase pe seama lui toată treaba. «La urmă, zise el, ai să vii să vezi ce-a ieșit». Și înduplecîndu-l s-a pus pe lucru. Unora le-a dat putere, fără iuțeală, în timp ce pe cei mai
slabi îi înzestră cu iuțeală; pe unii îi înarmă, celor ce le e
dădu o fire neajutorată le născoci un alt mijloc de scăpare. Celor hărăziți să fie mici le dădu aripi ca să poată fugi sau le făcu parte de adăpost în pămînt; pe cele mari însăși
mărimea le salva. Și așa împărți și celelalte daruri avînd 321 a
în vedere o dreaptă împărțeală. Acestea le orîndui avînd grijă ca nici un neam să nu fie expus pieirii. După ce le dădu mijloace destule pentru a se apăra unele de altele se gîndi să le facă o pavăză față de schimbările de vreme rînduite de Zeus, îmbrăcîndu-le cu păr des și cu piei groase în stare să le apere de frig și de arșiță și ca să le fie fiecăruia așternut
natural atunci cînd se culcă. Pe unele le încălță cu copite, b
pe altele le înzestră cu piei tari și bătătorite. Apoi pregăti fiecăruia alt gen de hrană, unora din iarbă, altora din

fructele copacilor, altora din rădăcini. Unora le rîndui să
se hrănească cu carnea altor făpturi, acestora le dădu o
înmulțire restrînsă; celor rînduite a servi ca hrană acestora,
le-a dat o înmulțire îmbelșugată, asigurîndu-le supravie-
țuirea neamului. Dar Epimeteu, care nu era destul de
priceput, fără a-și da seama a cheltuit toate mijloacele cu
c cele necuvîntătoare, rămînîndu-i neamul omenesc neîn-
zestrat și nu știa ce să facă.

Fiind el în mare încurcătură iată că vine Prometeu să
vadă împărțeala; și vede că celelalte făpturi au de toate
iar omul este gol și desculț și dezvelit și dezarmat. Sosise
de acum și ziua sorocită, în care trebuia să iasă și omul
de sub pămînt la lumină. Atunci Prometeu, neștiind ce
mijloc de salvare să găsească pentru om, se gîndi să fure
d dibăcia meșteșugărească a lui Hefaistos și a Atenei dim-
preună cu focul — căci fără foc nu putea fi dobîndită de
cineva, nici nu putea deveni folositoare cuiva — și în
acest chip îl înzestră pe om. Astfel omul putea să se descurce
în viață dar priceperea în ale politicii îi lipsea, căci ea era
în mîinile lui Zeus. Timpul însă nu-i îngăduia lui Prometeu
să se ducă pe Acropole, locuința lui Zeus; afară de asta
și paznicii lui Zeus erau fioroși. Atunci el se furișează în
e atelierul lui Hefaistos și al Atenei, în care ei meștereau
laolaltă cu drag, și furînd meșteșugul de făurar al lui Hefais-
tos și pe celălalt al Atenei[38] le dădu omului. Și așa se face
că omul este înzestrat din belșug pentru viață, iar Prometeu
a fost învinuit mai tîrziu (din pricina lui Epimeteu), după
322 a cît se spune, pentru furt.

Deoarece însă omul avea în el ceva divin, (datorită
înrudirii cu zeii) a fost singura dintre făpturi care a cinstit
pe zei, și începu să le ridice altare și statui; apoi articulă
sunetele și cuvintele cu pricepere, inventă locuințele și
hainele, încălțămintea și așternuturile, găsi mijlocul de a
b se hrăni cu cele ce-i oferea pămîntul. Astfel înzestrați,
oamenii locuiau la început risipiți iar cetăți nu erau; ei
piereau din pricina animalelor, căci erau întru totul mai
slabi decît ele și dacă priceperea meșteșugărească le ajungea
pentru hrană, ea nu le era de ajuns și pentru războiul cu
fiarele, căci nu aveau încă nici o pricepere în ale politicii,

în care intră şi arta războiului. Ce-i drept ei căutau să se adune laolaltă şi să se apere clădind cetăţi, însă ori de cîte ori se adunau îşi făceau nedreptăţi unii altora, deoarece nu ştiau să facă rînduială în cetate şi din nou piereau risipindu-se. Atunci Zeus temîndu-se să nu piară tot neamul nostru, îl trimite pe Hermes[39] să aducă între oameni ruşinea şi dreptatea, pentru ca ele să fie orînduitorii cetăţilor şi legătura aducătoare de prietenie. Iar Hermes îl întrebă pe Zeus în ce fel să dea oamenilor dreptatea şi ruşinea: «Oare tot aşa cum au fost împărţite meşteşugurile, să le împart şi pe acestea? Împărţeala meşteşugurilor a fost astfel: un om avînd meşteşugul vindecării satisface pe mai mulţi oameni; la fel şi ceilalţi meseriaşi. Să pun tot aşa şi dreptatea şi ruşinea în oameni sau să împart la toţi?» — «La toţi, răspunse Zeus, şi toţi să aibă parte; căci nu ar putea fi cetăţi dacă numai cîţiva ar avea parte de ele ca în cazul celorlalte meşteşuguri; şi pune lege din partea mea, ca cel ce nu poate ţine hotarele ruşinii şi dreptăţii, să fie nimicit întocmai ca o boală a cetăţii».

Astfel, Socrate, şi din aceste pricini atenienii ca şi ceilalţi greci, cînd este vorba de meşteşugul clăditului sau despre vreun alt meşteşug, socotesc că puţini au căderea să-şi dea părerea, iar dacă cineva care nu e printre cei puţini ar vrea să-şi dea cu părerea, ei nu îi îngăduie, aşa precum spui tu; şi este firesc, după părerea mea; cînd însă trec la discutarea chestiunilor ce presupun pricepere în treburile cetăţii, care se întemeiază toate pe dreptate şi chibzuinţă, e firesc să îngăduie oricui să-şi dea cu părerea, socotind că fiecare are parte de această pricepere, altminteri 323
nu ar putea exista cetăţi. Iată, Socrate, care este cauza acestui lucru».

Ca să nu socoţi însă că te înşeli admiţînd că este efectiv convingerea tuturor că fiecare om are parte de simţul dreptăţii şi de cealaltă competenţă politică, mai ia în seamă şi această dovadă: în ceea ce priveşte celelalte meşteşuguri, aşa precum spui tu, dacă cineva pretinde că este bun flautist sau că stăpîneşte vreun alt meşteşug fără să fie aşa, atunci lumea sau rîde de el sau se supără pe el, iar cei apropiaţi îl mustră ca pe un zănatec; în ceea ce priveşte însă

simțul dreptății și cealaltă pricepere în ale politicii, chiar dacă oamenii știu că cineva este nedrept, ba, mai mult, chiar dacă acesta spune el însuși în defavoarea lui adevărul de față cu mulți, atunci ceea ce în alte împrejurări e considerat a fi lucru chibzuit, anume faptul de a spune adevărul, în cazul de față îl socotesc drept o nebunie și susțin că toți trebuie să spună că sînt drepți, fie că sînt, fie că nu sînt, sau socotesc că este nebun cel ce nu se preface că are simțul dreptății, pe motiv că nu e cu putință ca cineva
c să nu aibă parte de el într-un fel oarecare, căci altminteri nu s-ar mai număra printre oameni.

Așadar, cele spuse pînă acum se referă la faptul că oamenii admit pe oricine ca sfătuitor în cele ce țin de această pricepere pentru că socotesc că-i este dat oricăruia să aibă parte de ea; cît despre faptul că ei o socotesc a nu fi dată omului în chip firesc sau de la sine, ci că se poate dobîndi prin învățătură și că prin studiu este agonisită de cel care o are, voi încerca să-ți dovedesc în cele ce urmează. Într-adevăr, pentru cusururile despre care oamenii socotesc că le au unii și alții din fire sau în chip întîmplător, nimeni nu se supără, nici nu mustră, nici nu învață, nici
d nu pedepsește pe cei care le au, ca să-i schimbe, ci li se face milă de ei; de pildă, cine ar fi atît se smintit încît să încerce a face unul din aceste lucruri față de cei urîți sau mici sau slabi? Cauza acestui lucru, cred eu, stă în faptul că ei știu, că însușirile bune sau rele le vin oamenilor din fire și din întîmplare. În schimb, dacă cineva nu posedă acele
e însușiri despre care ei socotesc că pot fi dobîndite prin studiu sau exercițiu sau prin învățătură, ci, dimpotrivă, are cusururile corespunzătoare acestora, își atrage mînie și pedepse și mustrări pentru ele.

Printre acestea se află și nedreptatea și impietatea și
324 a în general tot ce este contrariul virtuții în viața publică; pentru acestea fiecare se mînie pe celălalt și-l mustră, desigur pentru că se presupune că o putea dobîndi prin studiu și învățătură. Ia gîndește-te, Socrate, dacă vrei, ce rost are pedepsirea celor ce săvîrșesc nedreptatea. Acest lucru te va învăța că oamenii cred că virtutea se poate dobîndi. Căci nimeni nu pedepsește pe cei care săvîrșesc

nedreptatea numai şi numai pentru acest lucru, anume
pentru că au greşit, cel puţin în cazul că cineva nu se răz-
bună ca un animal fără judecată; cel care însă încearcă b
să pedepsească cu judecată nu pedepseşte pentru greşeala
comisă — căci lucrul săvîrşit nu se poate îndrepta —
ci pentru viitor, ca să nu mai repete greşeala nici el, nici
altul, văzînd că acesta este pedepsit; şi avînd în minte
acest gînd, el socoteşte de fapt că virtutea se poate învăţa;
aşadar, pedepseşte pentru a preîntîmpina. Acesta este
gîndul pe care îl au în minte toţi cei care pedepsesc fie în
viaţa particulară, fie în cea publică. Oamenii pedepsesc c
şi mustră pe cei care-i socotesc că greşesc, şi în deosebi
atenienii, concetăţenii tăi; din acest motiv se şi numără
printre aceia care socotesc că priceperea se poate învăţa
şi deprinde. Cred că ţi-am demonstrat în chip satisfăcător,
Socrate, că e firesc faptul că ai tăi concetăţeni admit şi
pe făurar şi pe curelar să-şi dea cu părerea în treburile
politice şi că ei socotesc că virtutea se poate învăţa şi d
deprinde.

Dar mai este o nedumerire pe care tu ai pus-o în discuţie,
în legătură cu oamenii pricepuţi şi anume de ce oamenii
pricepuţi îi învaţă pe fiii lor toate cele ce se pot învăţa de
la dascăli şi îi fac pricepuţi, dar în ceea ce priveşte virtutea
de care au ei parte nu reuşesc să-i facă mai buni decît un
altul. În privinţa asta, Socrate, nu-ţi voi mai spune o
poveste, ci voi face un raţionament. Chestiunea se pune
aşa: există sau nu un anumit lucru de care toţi cetăţenii
trebuie să aibă parte pentru ca să poată fiinţa cetatea?
Aici se află dezlegarea problemei pe care ai ridicat-o tu, e
şi nicăieri altundeva. Căci dacă există aşa ceva, acest lucru
nu este nici dulgheria, nici turnătoria, nici olăria, ci drep- 325 a
tatea şi chibzuinţa şi pietatea sau mai pe scurt denumesc
acelaşi lucru ca fiind virtutea proprie omului. Dacă ea
este acel lucru de care trebuie să se ţină toţi şi în confor-
mitate cu care trebuie să acţioneze oricare om, indiferent
dacă vrea să înveţe sau să facă altceva, iar altfel nu, şi
dacă acesta este lucrul de la care abătîndu-se cineva trebuie
învăţat şi pedepsit, fie copil, fie bărbat, fie femeie, pînă
ce se îndreaptă iar dacă, fiind pedepsit şi învăţat nu ascultă,

trebuie să fie izgonit din cetăți sau ucis; dacă așa stau lucru-
b rile și dacă așa este în firea lor, vezi cît sînt de ciudați
oamenii de ispravă de vreme ce îi învață pe fiii lor celelalte
lucruri dar pe acesta nu? Că în viața particulară și în cea
publică ei consideră că acest lucru se poate învăța și de-
prinde, am demonstrat; deci acest lucru putînd fi învățat
și păstrat în grijă, ei îi învață totuși pe fiii lor alte lucruri
pentru care nu există pedeapsa cu moartea sau amendă
c dacă nu le cunosc; în timp ce lucrul pentru care copiii lor
își pot atrage pedeapsa cu moartea sau exilul dacă nu-l
cunosc sau dacă nu sînt pregătiți în privința virtuții, iar
pe lîngă pedeapsa cu moartea mai poate fi și confiscarea
bunurilor sau într-un cuvînt distrugerea căminelor, tocmai
acest lucru să nu-l dea ei ca învățătură și să nu-i preocupe
cu tot dinadinsul? Cel puțin așa reiese, Socrate!

Începînd încă din frageda copilărie, atîta timp cît trăiesc,
d părinții îi învață și îi mustră. Apoi cînd copilul ajunge să
înțeleagă mai ușor ceea ce i se spune, și doica și mama și
pedagogul și chiar tatăl se străduie într-una pentru a-l
face pe copil cît mai destoinic atît la faptă cît și la cuvînt,
învățîndu-l și arătîndu-i că un lucru e drept și altul nu e
drept, unul frumos, altul urît, unul e cuviincios, altul nu
e, pe unele îndemnîndu-l să le facă, pe altele nu. Și dacă
ascultă, e bine; dacă nu, ca pe un lemn strîmb și sucit, îl
îndreaptă cu amenințări și cu bătăi. După aceasta trimi-
e țîndu-l la școală, cer să se acorde grijă mai mult bunei
purtări a copiilor decît gramaticii și cîntatului la cithară.
Iar dascălii țin seamă de acestea și după ce i-au învățat
literele și sînt în stare să înțeleagă cuvintele scrise așa ca
mai-nainte pe cele rostite, îi pun să citească, în bănci,
326 a poemele poeților buni și îi silesc să le învețe pe de rost,
căci în ele sînt multe sfaturi bune, multe deslușiri, îndem-
nuri și elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel
încît copilul silitor să-i imite și să se străduiască să devie
asemenea lor. Dascălii de cithară la rîndul lor îi învață
alte lucruri asemănătoare, dar se îngrijesc și de cumințenia
lor pentru ca cei tineri să se ferească a face ceva rău. Pe
lîngă asta, după ce au învățat să cînte la cithară, le dau
să învețe și operele altor poeți de vază care au alcătuit

și muzică, punîndu-i să le execute și făcînd ca armoniile b
și ritmurile să pătrundă în sufletele copiilor, insuflîndu-le
mai multă blîndețe și astfel devenind mai mlădioși și mai
armonioși să fie destoinici la vorbă și la faptă; căci toată
viața omului are nevoie de o bună mlădiere și de armonie.
În afară de asta îi trimit și la instructorul de gimnastică c
pentru ca avînd trupuri mai sănătoase să le poată pune
în slujba unei gîndiri folositoare și să nu se lase pradă
lașității, din cauza stării rele a trupurilor, în caz de răz-
boaie și în alte împrejurări. Dar acestea le fac mai ales cei
ce dispun de mijloace; ori de mijloace dispun în cea mai
mare măsură cei bogați; drept aceea fiii lor începînd să
meargă la școală foarte de vreme ca vîrstă, încetează
foarte tîrziu. După ce încetează să se mai ducă la școală,
e rîndul cetății să-i silească a învăța legile și a trăi după d
ele, ca să nu facă după cum îi taie capul, ci întocmai așa
cum dascălii de gramatică desenează cu condeiul literele
pentru acei copii care nu sînt încă în stare să scrie și apoi
le dau tăblița și îi silesc să scrie după literele desenate, tot
astfel zic și cetatea prescriindu-le legile, aflate și rînduite
de legiuitorii buni din trecut, îi silesc să conducă sau să
se lase conduși după ele; cel ce umblă în afara lor are de
dat socoteală, iar numele ce se dă acestei răspunderi în e
fața legii, la voi ca și în alte multe părți, este acela de îndrep-
tare, căci într-un fel dreptatea îndreaptă. Fiind deci grija
pentru dreptate așa de mare, atît în viața particulară cît
și în cea publică, te mai întrebi, Socrate, și nu ești dumirit
dacă virtutea se poate învăța? Dar ar trebui să te miri
mai degrabă dacă virtutea nu s-ar putea învăța.

De ce atunci mulți fii din părinți de ispravă sînt bicis-
nici? Ei bine, nu-i nimic de mirare, dacă eu am avut drep-
tate cînd spuneam mai înainte, că pentru a exista cetatea
nimeni nu trebuie să fie străin de un anumit lucru, adică 327 a
de virtute. Dacă într-adevăr ceea ce spun este așa — și
este fără doar și poate așa — gîndește-te la oricare alt
obiect de studiu sau învățătură pe care vrei să-l alegi.
De pildă dacă nu ar putea exista cetatea, dacă nu am cînta
toți la flaut, pe cît ar sta în putință fiecăruia, și fiecare
atît în particular cît și în public ar învăța pe celălalt acest

meşteşug şi l-ar mustra pe cel ce nu cîntă bine şi nu ar
exista nici o supărare pentru acest lucru, aşa cum în pre-
zent nu există nici o supărare pentru cele drepte şi legiuite,
b nici vreun ascunziş, aşa cum e cazul cu alte meşteşuguri
— căci ne foloseşte, cred, tuturor deopotrivă simţul drep-
tăţii şi virtutea; de aceea fiecare vorbeşte cu bunăvoinţă
celuilalt şi-l învaţă despre cele drepte şi legiuite — deci
dacă tot astfel şi în ceea ce priveşte cîntatul din flaut am
avea deplină bunăvoinţă şi lipsă de invidie pentru a ne
învăţa unii pe alţii, crezi oare Socrate, zise el, că fiii flautiş-
tilor buni ar ieşi flautişti mai buni decît fiii flautiştilor
slabi? Eu nu cred; ci fiul cutăruia întîmplîndu-se să fie mai
înzestrat de la natură pentru cîntatul la flaut, ar ajunge
celebru, iar fiul altcuiva fiind neînzestrat, ar rămîne fără
c nici o faimă; şi de multe ori fiul unul flautist bun ar ieşi
prost flautist, şi invers. Însă toţi ar fi flautişti cît de cît
faţă de ceilalţi oameni care n-au nici o idee despre cîntatul
la flaut.

Aşa socoteşte şi acum că omul acela care ţi se pare cel
mai nedrept dintre oamenii crescuţi în respectul legilor,
d este drept şi lucrător al dreptăţii dacă îl compari cu oamenii
care nu au nici educaţie, nici curţi de judecată, nici legi,
nici vreo constrîngere care să-i facă cumva să se îngrijească
de virtute, ci ar fi nişte sălbatici ca cei pe care ni i-a înfă-
ţişat Pherecrates[40] anul trecut la jocurile leneene. Dacă
ai ajunge printre astfel de oameni întocmai ca mizantropii
din corul acela, cu siguranţă că ţi-ar face plăcere să întîl-
e neşti oameni ca Euribates şi Phrynondas[41] şi ai suspina
după răutatea oamenilor de aici. Acum, faci nazuri Socrate,
pentru că toţi sînt dascăli de virtute, şi ţie ţi se pare că
328 a nu e nici unul. După cum dacă ai căuta cine e dascăl de
elenă, ţi s-ar părea că nu e nici unul, sau dacă ai căuta,
cred, cine i-a învăţat pe fiii meseriaşilor noştri meseria
pe care ei au învăţat-o de la tatăl lor, pe cît le-a fost cu
putinţă s-o înveţe de la el, sau de la prietenii tatălui lor
care erau de aceeaşi meserie, nu cred că ţi-ar fi uşor, Socrate,
ca cercetînd cine i-a învăţat pe aceştia, să arăţi cine a fost
dascălul lor, pe cînd în cazul celor neştiutori e simplu.
La fel se întîmplă şi cu virtutea şi cu toate celelalte; dar

dacă există cineva mai presus de noi, în stare să ne facă b
să înaintăm cît de puțin în virtute, fie binevenit.

Eu cred că sînt unul dintre aceștia și că pot fi de folos cuiva, mult mai mult decît alții, pentru a-l face om de ispravă și că merit salariul pe care îl cer, ba chiar ceva mai mult, dacă și elevul e de acord. De aceea și felul în care îmi iau onorariul este acesta: după ce omul a învățat cu mine, dacă vrea îmi dă banii pe care îi cer; dacă nu, merge la un templu, declară cu jurămînt, cît crede că face învăță- c
tura primită, apoi îmi plătește numai atît.

Acestea au fost mitul și raționamentul care am vrut să ți le spun, Socrate, pentru a dovedi că virtutea se poate învăța și că atenienii așa socotesc, precum și că nu e nimic de mirare în faptul că fiii oamenilor de ispravă sînt răi, iar fiii celor răi sînt de ispravă; de vreme ce și fiii lui Policleitos, care-s de o vîrstă cu Paralos și cu Xantippos acesta, nu sînt nimic față de tatăl lor ca și fiii altor meșteșugari. Despre aceștia însă nu putem încă afirma cu tărie
așa ceva; mai avem speranțe în ei, căci sînt încă tineri". d

După ce Protagoras a făcut toată această demonstrație încetă să vorbească. Iar eu, fermecat, dorind a-l asculta privii încă mult timp spre el, doar doar o mai spune ceva; dar după ce am înțeles că într-adevăr terminase de vorbit, parcă reculegîndu-mă cu greu am zis privind către Hippocrates: — „O! fiu al lui Apollodor, cît îți sînt de
recunoscător pentru că m-ai îndemnat să vin aici; îmi e
pare nespus de bine că l-am auzit pe Protagoras spunînd cele ce am auzit. Mai înainte eu nu crezusem că există o preocupare omenească prin care cei buni devin buni; acum m-am convins. Doar o mică nedumerire mai am, dar e limpede că Protagoras o va lămuri de vreme ce le-a lămurit
și pe acestea multe, de mai-nainte. Într-adevăr, dacă 329 a
cineva ar discuta despre acestea cu oricare altul dintre oratorii publici poate că ar auzi aceleași discursuri, fie din partea lui Pericle, fie a altuia dintre cei iscusiți la vorbă; dacă însă i-ar mai întreba cîte ceva în plus, întocmai ca și cărțile nu ar avea nici ce răspunde, nici ce întreba la rîndul lor; alteori dacă cineva îi întreabă încă ceva în legătură cu cele spuse, întocmai ca și vasele de aramă care

fiind lovite răsună şi vibrează îndelung cît timp nu le
b atinge nimeni, şi retorii fiind întrebaţi un lucru mărunt
întind vorba la nesfîrşit. Protagoras însă este în stare să
pronunţe discursuri lungi şi frumoase, cum a dovedit
adineauri, dar e în stare deopotrivă să răspundă şi pe scurt
la întrebări şi întrebînd să aştepte şi să primească răspun-
sul, ceea ce nu stă la îndemînă multora. Acum, Protagoras,
dacă mi-ai mai răspunde şi la următorul lucru, aş zice
că nu-mi mai lipseşte aproape nimic.

Spui că virtutea se poate învăţa şi sînt înclinat să-ţi
dau dreptate ţie mai mult decît oricui; dar lămureşte deplin
pentru sufletul meu un lucru care m-a mirat pe cînd vor-
c beai. Într-adevăr, spuneai că Zeus ar fi dat oamenilor sim-
ţul dreptăţii şi ruşinea şi apoi ai afirmat de multe ori în
decursul cuvîntării că simţul dreptăţii şi chibzuinţa şi
pietatea ar alcătui un tot, adică virtutea. Acum explică-mi
cu acribie, pe cale raţională, următorul lucru, anume dacă
virtutea este un tot unic, ale cărui părţi sînt simţul drep-
tăţii, chibzuinţa şi pietatea sau acestea pe care le-am enu-
merat acum sînt toate doar nume ale uneia şi aceleiaşi
d entităţi unice. Acesta este lucrul pe care mai doresc încă
să-l ştiu".

— „Dar e uşor de răspuns la aceasta, Socrate, zise el,
căci cele pe care le-ai enumerat sînt părţi ale virtuţii, ea
însăşi fiind un singur tot" — „În ce fel, am zis eu, aşa
cum gura, nasul, ochii, urechile sînt părţi ale feţii? Sau ca
părţile aurului care nu diferă una de alta, şi laolaltă de
e întreg, decît prin mărime sau micime?" — „În chipul cel
dintîi mi se pare, Socrate, adică aşa ca părţile feţii în raport
cu faţa întreagă". — „Oare oamenii, am zis eu, iau din
aceste părţi ale virtuţii unii o parte, alţii altă parte sau
neapărat dacă cineva ia o parte, le are pe toate?" — „Nici-
decum, zise el, deoarece mulţi sînt curajoşi, dar nedrepţi,
sau sînt drepţi, dar nu sînt iscusiţi". — „Înţelepciunea
330 a şi curajul, am zis eu, sînt deci şi ele părţi ale virtuţii?"
— „Desigur, fără doar şi poate, zise el; ba chiar cea mai
de seamă parte este înţelepciunea". — „Şi fiecare dintre
ele este altceva decît cealaltă?", am zis eu. — „Da"
— „Şi oare fiecare dintre ele are un rost propriu, întocmai

ca părțile feții? Căci ochiul nu este la fel ca urechea, și
nici rostul lui nu este la fel cu al ei și nici una din celelalte
părți nu este la fel cu cealaltă nici în ce privește rostul,
nici în alte privințe; oare tot așa și părțile virtuții nu
sînt la fel una cu cealaltă, nici în sine, nici în ceea ce pri- b
vește rostul lor? Nu-i oare limpede că așa trebuie să stea
lucrurile dacă ne ținem de exemplu luat?" — „Chiar așa,
Socrate, a zis el".

Iar eu am zis: „Așadar nici o altă parte a virtuții nu
este tot una cu știința, sau cu dreptatea, sau cu curajul, sau
cu chibzuința, sau cu evlavia". — „Nu", răspunse el.
— „Hai să cercetăm împreună, am zis eu, cum este fie-
care din ele. În primul rînd: dreptatea este un lucru sau
nu este nici unul? Mie mi se pare că e; tu ce părere ai?"
— „Și mie mi se pare tot așa" — „Ei bine, dacă cineva c
ne-ar întreba pe mine și pe tine: «O! Protagoras și Socrate,
referitor la dreptate pe care ați pomenit-o adineauri, spu-
neți-mi, este ea însăși ceva drept sau ceva nedrept?», eu
unul i-aș răspunde că este ceva drept; tu ce răspuns ai da?
Același ca și mine sau altul?" — „Același ca și tine", zise
el. — „Așadar dreptatea este ceva drept, aș spune eu
unul răspunzînd celui care întreabă; oare și tu?" — „Da",
zise el. — „Dacă după asta ne-ar întreba: «Dar pietatea,
credeți oare că e și ea ceva?» Am zice că da, după cîte d
cred eu" — „Da", întări el. — «Deci ziceți că și aceasta
este un anumit lucru?» — „Am zice așa, sau nu?" — Și
cu aceasta fu de acord. — «Oare acest lucru credeți că
este prin natura lui ceva pios sau ceva nepios?" — „La
această întrebare eu unul m-aș supăra, spusei eu, și aș
zice: Vorbește cuviincios omule! Cum ar putea fi altceva
pios dacă pietatea însăși nu ar fi ceva pios?» Ce! Tu nu ai
răspunde la fel?" — „De bună seamă", zise el. e

— „Dacă apoi ne-ar întreba, zicînd: «Dar cum spuneați
puțin mai înainte? Oare nu v-am auzit bine? Mi s-a părut
că ziceați despre părțile virtuții că au asemenea raporturi
între ele încît nu este una la fel cu cealaltă?» Eu unul aș
răspunde: În privința altor lucruri ai auzit bine, dar dacă
crezi că și eu am zis așa te înșeli; Protagoras a răspuns
acestea pe timpul cînd eu doar întrebam. Dacă acum 331 a

ar zice: «Are acesta dreptate, o Protagoras? Susţii tu cu
adevărat că nici una din părţile virtuţii nu este la fel
cu cealaltă? Al tău este cuvîntul acesta?» Ce i-ai răspunde?"
— „Va trebui să recunosc, Socrate!" — „Dar ce îi vom
răspunde, Protagoras, dacă după ce am recunoscut aces-
tea, ne va întreba iarăşi: «Oare nu este pietatea ceva
b drept, iar dreptatea ceva pios sau este ceva nepios, iar pie-
tatea este ceva nedrept, adică una e nedreaptă şi cealaltă
nepioasă?» Ce-i vom răspunde atunci? Eu unul, în ceea ce
mă priveşte, aş zice că şi dreptatea este ceva pios şi pietatea
este ceva drept; în ceea ce te priveşte, dacă-mi îngădui,
aş răspunde la fel, şi anume că de bună seamă dreptatea
este tot una cu pietatea sau este ceva foarte asemănător
şi că mai mult decît orice dreptatea este la fel cu pietatea
şi pietatea la fel cu dreptatea. Dar bagă de seamă dacă
ai ceva de obiectat, sau eşti şi tu de părerea asta". — „Nu
c mi se pare deloc, Socrate, că este atît de simplu, să recunoaş-
tem că dreptatea este pioasă şi pietatea este dreaptă, ci
mi se pare că este o deosebire între ele. Dar ce importanţă
are asta?, zise el. Dacă vrei tu, să zicem că dreptatea este
pioasă şi pietatea este dreaptă".

— „Nu-i vorba să-mi faci mie pe plac, am zis eu; căci
nu cer deloc să discutăm pe «dacă tu vrei» sau pe «dacă
ţi se pare ţie», ci e vorba să ne lămurim şi eu şi tu. Vreau
d să zic prin asta că discuţia va fi cît mai temeinică dacă am
înlătura din ea pe «dacă». — „Dar de bună seamă, zise el,
există o asemănare între dreptate şi pietate, căci un lucru
seamănă cu altul într-un chip oarecare. De pildă, albul
şi negrul au o oarecare asemănare, sau tarele şi moalele, de
asemenea şi celelalte care par a fi cu totul opuse între
ele; chiar cele despre care ziceam adineauri că au fiecare
alt rost şi că nu sînt una la fel cu cealaltă, mă refer la păr-
e ţile feţii, totuşi într-un fel seamănă între ele şi sînt una ca
cealaltă; încît în acest chip ai putea demonstra, dacă vrei,
şi despre acestea, că sînt toate asemenea unele cu altele.
Dar nu e drept să numim asemănătoare lucrurile care au
ceva asemănător între ele sau să le declarăm neasemănă-
toare pe cele care au ceva neasemănător dacă au cît de
puţină asemănare". — „Dar eu plin de mirare i-am zis:

Oare tu socoți că dreptatea și evlavia au între ele numai o mică asemănare?" — „Nicidecum, zise el, dar nici atît 332 a
de mare pe cît pari tu a crede". — „Ei bine, am zis eu, deoarece am impresia că te-am cam supărat cu treaba asta, s-o lăsăm deoparte și să ne ocupăm de altceva din cele ce spuneai".

„Numești ceva nechibzuință?" — „Da". — „Contrariul acestui lucru nu este oare înțelepciunea?" — „Așa cred și eu", zise el. — „Dar atunci cînd oamenii acționează drept și cu folos, ți se pare că sînt chibzuiți acționînd așa sau dimpotrivă?" — „Cred că sînt chibzuiți", zise el — „Așadar, ei sînt chibzuiți datorită chibzuinței?" — „Neapă- b
rat" — „Deci cei ce nu acționează drept, acționează nechibzuit și sînt nechibzuiți acționînd astfel?" — „Și eu unul cred la fel", zise el. — „Prin urmare a acționa nechibzuit este contrariul lui a acționa chibzuit?" — „Da". — „Atunci cele făcute în mod nechibzuit sînt făcute cu nechibzuință iar cele făcute în mod chibzuit, cu chibzuință?" — Zise că-i de acord. — „Așadar dacă ceva se face cu energie, zicem că se face în chip energic, iar dacă se face cu slăbiciune zicem că se face în chip molatic". — Fu de acord și el. — „Iar dacă ceva se face cu iuțeală, zicem că se face iute, sau dacă ceva se face cu încetineală, zicem că se face încet". El încuviință. — „Deci ceea ce se face într-un anumit chip se face datorită unei cauze, iar ceea c
ce se face în chip contrar se face așa datorită cauzei contrare?" — El se declară de acord și cu aceasta. — „Dar ia spune, am zis eu, frumosul există?" — „Da", zise el. — „I se opune lui altceva afară de urîțenie?" — „Nu" — „Dar binele există?" — „Există" — „Lui i se opune ceva, în afară de rău?" — „Nu" — „Dar sunet ascuțit există?" — „Există". — „Nu cumva contrariu lui este altceva decît sunetul grav?" — „Nu". — „Prin urmare, am zis eu, nu-i așa că fiecare lucru are numai un singur contrariu și nu mai multe?" — Fu de acord cu asta.

„Hai să rezumăm cele asupra cărora am căzut de acord. d
Sîntem de acord să există un singur lucru contrar altui lucru și nu mai multe?" — „Da" — „Am stabilit că ceea ce se face în chip contrar, se face din cauze contrare?"

— „Da" — „Am stabilit de comun acord că ceea ce se face în mod nechibzuit se face în mod contrar față de ceea ce se face în mod chibzuit?" — „Ba da". — E adevărat că ceea ce se face în mod chibzuit se face cu chibzuință
e și ceea ce se face în mod nechibzuit, se face cu nechibzuință?" — El încuviință. „Deci dacă se fac în chip contrar nu este oare pentru că intervine o cauză contrară?" — „Desigur". — „Deci într-un caz se face cu chibzuință, în celălalt caz cu nechibzuință?" — „Da". — „Adică în mod contrar?" — „Oare nu pentru că sînt contrare?" — „Bineînțeles". — „Așadar, nechibzuința este contrară chibzuinței?" — „Se pare că da". — „Îți amintești oare că mai înainte am căzut de acord că nechibzuința este contrariul
333 a înțelepciunii". — Fu de acord. — „Un anumit lucru are un singur contrariu?" — „Da". — Atunci pe care dintre afirmații o vom retrage, Protagoras? Oare pe aceea că există un singur contrariu corespunzător unui anumit lucru sau pe aceea prin care spuneam că înțelepciunea e altceva decît chibzuința, dar fiecare dintre ele este o parte a virtuții, și pe lîngă faptul că sînt fiecare altceva, sînt diferite atît ele cît și rosturile lor, întocmai ca și părțile feții? Pe care din două o vom retrage? Într-adevăr, aceste două afirmații nu se împacă de fel una cu alta; ele se bat
b cap în cap. Cum s-ar putea împăca, dacă un lucru are neapărat un singur contrariu, nu mai multe, iar nechibzuința, un singur lucru fiind, pare a avea drept contrarii și înțelepciunea și chibzuința; este sau nu așa, Protagoras?", am zis eu. — Neavînd încotro, recunoscu.

„Oare nu cumva chibzuința și înțelepciunea or fi un singur lucru? Mai înainte ni s-a părut că dreptatea și pietatea sînt aproape același lucru. Hai Protagoras, să nu ne descura-
c jăm, ci să cercetăm și ce a mai rămas. Crezi oare că omul care săvîrșește nedreptatea este chibzuit cînd o săvîrșește?" — „Mie unul mi-ar fi rușine să admit acest lucru, deși mulți dintre oameni îl admit". — „Să mă adresez acelora sau să mă adresez ție?" — „Dacă vrei, pune în discuție mai întîi afirmația aceasta, a celor mulți" — „Mi-este tot una, de vreme ce tu îmi răspunzi așa fie că tu crezi efectiv asta, fie că nu. De bună seamă eu cercetez în primul rînd

argumentele, dar în acelaşi timp mă cercetez deopotrivă şi pe mine cel care întreb şi pe cel care răspunde". d

La început Protagoras a făcut nazuri, căutînd neajunsuri în argumentația care nu-i era pe plac; totuşi, în cele din urmă, s-a înduplecat să răspundă. — „Hai am zis eu, s-o luăm de la început! După părerea ta sînt vreunii oameni care să fie chibzuiți săvîrşind nedreptatea?" — „Să admitem", spuse el. — „A fi chibzuit înseamnează după tine a chibzui bine?" — A zis că da. — „Dar a chibzui bine, însemnează a delibera bine cînd fac nedreptatea?" — „Să admitem", zise el. — „Cum, am zis eu, dacă fac bine săvîrşind nedreptatea, sau dacă fac rău?" — „Dacă fac bine" — „Crezi aşadar că există unele lucruri bune?" — „Da" — „Oare sînt bune cele ce sînt folositoare oamenilor?" — „Dar pe Zeus, spuse el, chiar dacă nu le-ar fi de folos oamenilor, eu unul le numesc bune". e

Din acel moment mi se păru că Protagoras era tulburat, că se frămîntă şi că se lasă greu la răspunsuri. Deci văzîndu-l în această stare, păzindu-mă să nu-l supăr, îl luai cu binişorul, întrebîndu-l: „Te referi oare, Protagoras, la cele ce nu sînt de folos nici unui om, sau la cele care nu sînt de 334 a
fel folositoare? Chiar şi pe unele ca acestea le numeşti tu bune?" — „Nici gînd, zise el, dar eu ştiu că unele alimente, băuturi, doftorii şi multe altele sînt nefolositoare oamenilor; altele însă sînt folositoare. Altele sînt indiferente oamenilor, dar nu şi cailor. Altele sînt folositoare numai pentru boi, altele pentru cîini. Altele nu sînt folositoare nici unora dintre aceştia dar sînt folositoare pomilor. Unele sînt bune pentru rădăcinile pomului, dar sînt rele pentru muguri. De pildă, bălegarul pus la rădăcinile tuturor plantelor este bun, dar dacă ai vrea să-l pui la tulpini şi pe lăstarii tineri, îi distruge pe toți. Căci şi uleiul este b
dăunător tuturor plantelor şi foarte dăunător pentru părul tuturor animalelor, afară de cel al omului; pentru părul omului este întăritor, ca şi pentru restul corpului. Astfel binele este ceva divers şi variat, încît chiar în cazul omului ceva poate fi bun pentru părțile din afară ale corpului şi acelaşi lucru poate fi foarte dăunător pentru cele dinăun- c
tru. De aceea toți medicii interzic celor bolnavi să folosească

uleiul sau le îngăduie numai puţin de tot în mîncăruri, doar atît cît să le potolească senzaţiile neplăcute care se ivesc în nas din pricina alimentelor şi mîncărurilor".

Spunînd el acestea, cei de faţă izbucniră în aplauze pentru că vorbise frumos; iar eu am zis: — „O! Protagoras, întîmplarea face că eu sînt cam uituc; dacă cineva îmi
d vorbeşte prea mult uit despre ce era vorba. Aşadar, după cum, dacă din întîmplare aş fi avut auzul slab, ca să stai de vorbă cu mine, ai fi socotit că trebuie să-mi vorbeşti mai tare decît celorlalţi, tot aşa şi acum, de vreme ce ai de a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răs-
e punsurilor şi fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări". — „Cum îmi ceri să-ţi răspund pe scurt? Să-ţi răspund, zise el, mai pe scurt decît trebuie?" — „Nicidecum", am zis eu. — „Atunci atît cît trebuie?", zise el. — „Da", am răspuns eu. — „Oare atît cît socot eu de cuviinţă să-ţi răspund sau cît socoteşti tu?" — „Am auzit, zisei eu atunci, că tu te pricepi şi poţi învăţa şi pe altul să vor-
335 a bească despre aceleaşi lucruri pe larg, dacă vrea, astfel încît să nu termine niciodată vorba sau aşa de scurt, încît nimeni să nu-l întreacă. Dacă deci ai de gînd să stai de vorbă cu mine foloseşte-te de cestălalt chip, adică de vorbirea pe scurt". — „O! Socrate, cu mulţi oameni m-am măsurat în mînuirea cuvîntului, şi dacă aş fi făcut ceea ce-mi ceri tu, adică dacă aş fi discutat aşa cum dorea adversarul, atunci nu m-aş fi dovedit mai bun decît oricare altul, nici n-ar fi ajuns celebru între greci numele lui Protagoras".

Atunci eu — înţelegînd că nu era mulţumit de sine
b pentru răspunsurile de mai-nainte, şi că nu ar dori să mai discute dînd răspunsuri — socotind că nu mai are nici un rost să rămîn împreună cu ei, am zis: „O! Protagoras, nici eu nu ţin cu tot dinadinsul să prelungim convorbirea noastră mai mult decît socoteşti tu de cuviinţă; cînd o să fii dispus să discutăm în aşa fel încît să te pot urmări, atunci voi discuta cu tine. Tu însuţi susţii, aşa cum se
c spune despre tine, că te pricepi să discuţi şi pe larg şi pe scurt. Că doar eşti iscusit. Eu unul nu fac faţă la cuvîntări lungi deşi aş dori-o. Tu însă, care poţi şi într-un fel şi într-al-

tul ar trebui să cedezi ca să fie cu putinţă convorbirea între noi; dar cum tu nu vrei, iar eu am ceva treabă şi oricum nu aş putea să te urmăresc în cuvîntările tale prelungite, plec, pentru că am de mers undeva. În orice caz te-aş fi ascultat cu plăcere".

Şi în timp ce spuneam acestea m-am ridicat cu gîndul să plec; dar după ce m-am ridicat, Callias mă apucă cu
dreapta de mînă iar cu stînga de mantia aceasta şi zise: d
— „Nu-ţi dăm drumul Socrate; căci dacă o să pleci tu nu vom mai putea discuta ca pînă acum. Te rog dară să rămîi cu noi, căci nimic nu mi-ar face mai multă plăcere decît să vă ascult, pe tine şi pe Protagoras, discutînd. Hai, fă-ne nouă tuturor pe plac". Iar eu, care mă ridicasem de acum şi dădeam să ies, am zis: — „O! fiu al lui Hippo-
nicos, neîncetat am admirat dragostea ta de înţelepciune; e
deci şi acum o laud şi o apreciez, încît aş dori să-ţi fac pe plac, dacă mi-ai cere un lucru ce-mi stă în putinţă. Dar acum este ca şi cînd mi-ai cere să ţin pasul cu Crison din Himera care e campion la alergare sau să mă iau la întrecere cu
vreunul din alergătorii de fond sau cu vreunul din alergă- 336 a
torii la cursa de o zi. Îţi mărturisesc că eu însumi aş dori mult mai mult decît tine să mă pot ţine după aceşti alergători, dar nu sînt în stare. Dar dacă totuşi vrei să mă vezi pe mine şi pe Crison alergînd în aceeaşi cursă, atunci roagă-l pe el să facă concesii; eu unul nu pot alerga iute, el însă poate alerga încet. Deci dacă doreşti să ne asculţi, pe
mine şi pe Protagoras, roagă-l pe el să-mi răspundă şi acum b
la întrebări aşa ca mai înainte, pe scurt şi precis; dacă nu, care va fi felul discuţiilor? Eu socoteam că una este să stăm de vorbă discutînd unii cu alţii şi altceva este să ţii un discurs". — „Dar vezi, Socrate, zise el, Protagoras pare să aibă şi el dreptate cînd cere să-i fie îngăduit să discute aşa cum vrea iar ţie, la rîndul tău, de asemenea, să-ţi fie îngăduit să discuţi aşa cum vrei".

Luînd însă cuvîntul Alcibiade zise: „Nu ai dreptate, Callias; Socrate acesta mărturiseşte că nu poate face faţă la cuvîntări lungi şi cedează în faţa lui Protagoras. Dar în
ceea ce priveşte talentul şi ştiinţa de a discuta prin între- c
bări şi răspunsuri, m-aş mira să cedeze pasul cuiva. Deci

dacă şi Protagoras mărturiseşte că este mai prejos decît
Socrate în ceea ce priveşte dialogul, lui Socrate îi va fi de
ajuns; dacă refuză, atunci să discute prin întrebări şi
răspunsuri, fără să facă la fiecare întrebare, drept răspuns,
o cuvîntare lungă, abătînd discuția, nevrînd să dea seamă
d şi lungind vorba pînă cînd cei mai mulți dintre auditori
uită la ce se referea întrebarea căci, vă asigur eu, Socrate
are memoria foarte bună, doar glumeşte spunînd că e uituc.
Mie mi se pare că Socrate are mai multă dreptate; trebuie
de fapt să-şi spună fiecare părerea fără înconjur".

După Alcibiade, cel care a vorbit a fost, după cîte cred,
e Critias. — „O! Prodicos şi Hippias, Callias îmi face impresia
că ține prea mult cu Protagoras, iar Alcibiade este întot-
deauna dornic de izbîndă în orice lucru ar interveni; noi
însă nu trebuie să ținem nici cu Socrate, nici cu Protagoras,
ci să-i rugăm cu toții pe amîndoi să nu întrerupă conver-
sația tocmai la mijloc".

337 a După ce Critias a spus acestea, luă cuvîntul Prodicos:
— „Cred că ai dreptate, Critias. Într-adevăr, cei ce parti-
cipă la astfel de discuții trebuie să dea ascultare deopotrivă
ambilor vorbitori, dar nu în aceeaşi măsură. Căci nu este
tot una: trebuie să ia aminte deopotrivă la amîndoi, dar
nu trebuie să dea fiecăruia aceeaşi apreciere, ci se cuvine
să dea mai multă apreciere celui mai priceput, iar celui
b mai nepriceput o apreciere mai mică. Eu însumi, Protagoras
şi Socrate, vă cer să cedați şi să dezbateți împreună pro-
bleme serioase, dar să nu vă certați, căci prietenii discută
între ei cu bunăvoință, numai străinii şi duşmanii se ceartă
unii cu alții. Astfel şi întîlnirea noastră ar deveni foarte
plăcută, iar voi vorbitorii ați dobîndi în acest fel apro-
barea noastră, a celor care vă ascultăm, nu numai lauda.
Aprobarea se află în sufletele celor care ascultă fără înşelă-
ciune, pe cînd lauda se află adesea în cuvintele celor ce
c grăiesc altfel decît cred. Iar noi ascultătorii, am încerca o
bucurie intelectuală fără seamăn şi nu doar o plăcere de
rînd. Căci a încerca o bucurie intelectuală înseamnă a
învăța ceva şi a dobîndi înțelepciune cu ajutorul gîndirii,
pe cînd plăcerea de rînd este ceva la nivelul trupului, ca,
de pildă, o mîncare sau vreo senzație plăcută". Aşa

a vorbit Prodicos și mulți din cei prezenți l-au încuviințat.

După Prodicos a vorbit Hippias, învățatul. — „O bărbați, care sînteți aici de față, eu vă socot a fi rude, prieteni, concetățeni prin fire iar nu prin lege; căci cele asemănătoare se înrudesc prin fire, pe cînd legea, fiind tiranul d
oamenilor, impune multe lucruri ce sînt contrare firii. Deci ar fi rușinos ca noi care cunoaștem firea lucrurilor, fiind cei mai învățați dintre greci, și care din acest motiv ne-am adunat acum din toată Grecia în acest sanctuar al științei și în casa cea mai de seamă și cea mai înstărită din cetate, să nu ne dovedim întru nimic vrednici de această pretenție, ci, întocmai ca cei mai de rînd dintre oameni, să ne sfădim între noi. Deci eu vă rog și vă îndemn, Prota- e
goras și Socrate, să treceți în mijloc ca și cum noi în chip de arbitri v-am sili la aceasta și nici tu Socrate să nu ceri cu acribie prea mare scurtimea răspunsurilor, dacă acest lucru nu-i place lui Protagoras, ci mai slăbește și lasă liber frîul cuvintelor, ca să ne pară mai mărețe și mai frumoase, 338 a
dar nici Protagoras, la rîndul său, să nu se avînte în cuvîntări ca pe o mare, cu toate pînzele întinse și cu vînt prielnic din spate, pierzînd pămîntul din ochi, ci amîndoi să țineți calea de mijloc. Faceți așa cum vă spun eu; alegeți un arbitru, un epistat, un pritan, care să vegheze ca lungimea b
cuvîntărilor fiecăruia să fie potrivită".

Aceste cuvinte au plăcut celor ce erau de față și toți le-au lăudat, iar Callias a zis că nu-mi dă drumul și ceilalți m-au rugat să aleg un epistat. Eu însă am zis că nu se cade să alegem un arbitru al cuvîntărilor, căci dacă cel ales va fi mai rău decît noi, ar fi nedrept ca unul mai rău să prezideze pe alții mai buni, iar dacă va fi egal, nici atunci nu ar fi drept, căci unul asemenea nouă ar face la fel ca noi, încît degeaba va fi ales. Deci trebuie să alegeți pe c
cineva mai bun decît noi. Dar după cîte cred eu, vă este într-adevăr cu neputință să găsiți pe cineva mai învățat decît Protagoras acesta; dacă însă veți alege pe unul care nu e cu nimic mai bun, pretinzînd totuși că este, și acest lucru ar fi necuviincios; ar însemna că-i puneți supraveghetor ca unui om de rînd, căci în ceea ce mă privește pe mine,

mi-e tot una. Dar iată ce sînt gata să fac pentru a se îndeplini
dorința voastră, anume să fim împreună şi să stăm de vorbă;
d dacă Protagoras nu vrea să dea răspunsuri, să întrebe el,
iar eu voi răspunde şi totodată voi încerca să-i arăt cum
cred eu că trebuie să răspundă cel ce dă răspunsuri; după ce
voi răspunde la toate întrebările pe care va dori să mi le pună,
să-mi răspundă el mie din nou în acelaşi chip. Dacă va arăta
că nu are chef să răspundă precis la întrebare, atunci şi
e eu şi voi laolaltă îi vom cere ceea ce mi-ați cerut şi voi
mie, anume să nu strice reuniunea; iar pentru asta nu-i
nevoie de nici un supraveghetor, căci veți veghea cu toții
laolaltă". Au fost toți de părere că aşa trebuie făcut. Deşi lui
Protagoras nu prea îi convenea, totuşi fu silit să se declare de
acord ca după ce va pune întrebări îndeajuns, să dea iarăşi
seamă răspunzînd pe scurt. Începu aşadar să întrebe astfel:

— „Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai
importantă parte a educației este priceperea în domeniul
339 a poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama,
în privința celor spuse de poeți, care sînt bine ticluite
şi care nu, şi să ştii să le explici, iar atunci cînd eşti între-
bat să ştii să dai seamă. Drept aceea întrebarea mea de
acum se va referi tot la ceea ce discutam noi adineauri,
adică la virtute, dar vom muta discuția pe tărîmul poeziei.
Asta va fi singura diferență. Într-adevăr, Simonide spune
b undeva, adresîndu-se lui Scopas[42], fiul lui Creon Tesalianul, că

e greu desigur să devii cu adevărat om de ispravă
în ceea ce priveşte picioarele, mîinile şi mintea
pătrat făurit fără cusur.

„Ştii această odă sau să ți-o spun toată?" — Iar eu am
zis că nu-i nevoie şi că întîmplător studiasem foarte serios
acea odă. — „Bine, zise el. Cum ți se pare, e alcătuită
bine şi frumos sau nu?" — „Foarte frumos şi bine",
am zis eu. — „Crezi că este bine alcătuită, dacă poetul
c se contrazice singur?" — „Nu", am zis eu. — „Ia uită-te
mai bine", a zis el. — „Dar am cercetat îndeajuns, bunule".
— „Ştii deci că mergînd mai departe cu oda, el zice undeva:

Nici spusa lui Pittacos[43] nu-mi sună bine,
deşi vine de la un om înțelept;
căci, zice el, e greu să fii bun.

„Observi că acelaşi poet spune şi acestea şi cele de mai-nainte?" — „Ştiu", am zis eu. — „Crezi deci, zise el, că acestea se împacă cu acelea?" — „Eu unul cred că da". Totodată însă mă temeam să nu aibă întrucîtva dreptate. d
„Dar ție, am zis eu, nu ți se pare?" — „Cum ar putea să mi se pară că poetul este de acord cu el însuşi, spunînd aceste două lucruri? La început spune chiar el că «e greu să devii cu adevărat om de ispravă», apoi mergînd ceva mai departe cu poezia uită şi îl dezaprobă pe Pittacos care afirmase acelaşi lucru, anume că «e greu să fii bun», și declară că nu-i de acord cu el, deşi afirmă acelaşi lucru ca și el. Ori e clar că atunci cînd cineva combate pe unul care spune aceleași lucruri ca şi el se combate pe sine, încît greşeşte sau la început sau mai pe urmă!"

Zicînd acestea a stîrnit entuziasmul zgomotos şi admirația multora dintre auditori, iar eu, ca și cum aș fi primit o lovitură de pumn zdravănă m-am întunecat şi fui cuprins e
de amețeală în timp ce el zicea acestea iar ceilalți aprobau zgomotos. Apoi, ca să-ți spun adevărul, pentru a cîştiga un timp în care să mă pot gîndi la ce-o fi vrut să spună poetul, mă întorsei spre Prodicos şi, strigîndu-l, i-am zis: „O, Prodicos, de fapt Simonide este concetățeanul tău; se cade să-i iei apărarea. Te chem, pare-mi-se, aşa cum spune Homer că Scamandru fiind încolțit de Ahile îl chema în 340 a
ajutor pe Simois, zicînd:

hai frate dragă, amîndoi să ținem piept puterii acestui om.

Tot aşa te chem şi eu în ajutor pentru ca Protagoras să nu-l facă praf pe Simonide. Căci pentru a-l salva pe Simonide este nevoie de rafinamentul tău, cu ajutorul căruia deosebeşti pe «a vroi» şi pe «a dori», cum că nu sînt unul şi acelaşi lucru și toate cele multe şi frumoase pe care le b
spuneai mai adineauri. Deci acum vezi dacă eşti şi tu de aceeaşi părere cu mine. Căci eu nu am impresia că Simonide se contrazice. Dar spune-ți tu, Prodicos, părerea; crezi că «a deveni» este acelaşi lucru cu «a fi» sau e altceva?" — „Altceva, pe Zeus", a zis Prodicos. — „Nu-i aşa, că în primele versuri Simonide şi-a spus părerea sa proprie, anume că «e greu să devii cu adevărat om de ispravă?»", c

am zis eu. — „Ai dreptate", a zis Prodicos. — „Pe Pittacos îl dezaprobă, dar nu așa cum crede Protagoras, deși spune același lucru, ci pentru că spune de fapt altceva; căci Pittacos nu s-a exprimat precum Simonide, că e greu *să devii* bun, ci că e greu *să fii* bun: ori nu este același lucru, Protagoras, a fi și a deveni, după cum spune Prodicos
d acesta; deci dacă *a fi* nu e tot una cu *a deveni*, nici Simonide nu se contrazice singur. Dar poate că Prodicos și mulți alții ar zice, împreună cu Hesiod, că e greu să devii om de ispravă, căci «zeii au pus osteneala înaintea virtuții; dar după ce ai atins culmea ei, pe urmă e ușor să o păstrezi, deși a fost greu s-o dobîndești»".

Prodicos, auzind acestea, m-a aprobat; Protagoras însă a zis: „Îndreptarea ta conține o greșeală mai mare decît cea pe care vrei să o îndrepți". — Iar eu am zis:
e „Pe cît se pare am scrîntit-o, Protagoras, și sînt ca un doctor bun de luat în rîs; vrînd să vindec, mai tare agravez boala". — „Așa este", zise el. — „Cum se poate?", am zis eu.

— „Mare ar fi neștiința poetului, zise el, dacă ar afirma că este ușor să păstrezi virtutea, ceea ce după părerea tuturor oamenilor este lucrul cel mai greu dintre toate". — Atunci eu am zis: „Pe Zeus, ce bine ne prinde că este de față și
341 a Prodicos la discuția noastră! Bagă de seamă, Protagoras, s-ar putea ca știința lui Prodicos să fie divină, vechimea ei fiind considerabilă, căci ea începe de la Simonide sau chiar mai de departe. Tu, cu toate că te pricepi la multe altele, pari a nu te pricepe la aceasta, pe cînd eu ca fost elev al lui Prodicos, mă pricep. Într-adevăr, pari acum a nu ști că poate Simonide nu a luat cuvîntul «greu» în sensul în care îl iei tu; se întîmplă ca și în cazul cuvîntului «grozav», pentru care Prodicos acesta mă mustră de fiecare dată cînd, lăudîndu-te pe tine, sau pe altul, zic de pildă că
b Protagoras e un om grozav de priceput; atunci mă întreabă dacă nu mi-e rușine să numesc cele bune grozave. Căci grozav, spune el, însemnează rău; nimeni nu spune de fiecare dată grozavă bogăție sau grozavă pace, sau grozavă sănătate, ci grozavă boală și grozav război și grozavă sărăcie, acestea însemnînd ceva rău. Poate că și cuvîntul

greu e luat de cei din Ceos și de Simonide în sensul de *rău* c
sau în alt sens, pe care tu nu îl știi[44]; să-l consultăm pe Prodicos, căci despre limba lui Simonide pe el se cade să-l întrebăm". — „Ce înțelegea Simonide prin cuvîntul *greu*, o Prodicos?" — „Rău", zise el. — „Tocmai de aceea, Prodicos, am zis eu, îl și mustră pe Pittacos, care spune că e *greu* să fii bun, ca și cînd l-ar auzi spunînd că e *rău* să fii bun". — „Dar, spuse el, ce altceva crezi că zice Simonide decît asta și că îi reproșează lui Pittacos că nu știe să deosebească bine cuvintele, fiind originar din Lesbos și crescut
într-o limbă barbară?" — „Auzi Protagoras, am zis eu, d
ce spune Prodicos acesta? Ai ceva de spus la acestea?"

Iar Protagoras zise: „Nici vorbă să fie așa, Prodicos. Căci eu știu bine că și Simonide înțelegea prin cuvîntul *greu* ceea ce înțelegem și noi ceilalți, adică nu ceva rău, ci ceea ce nu e ușor de făcut și se face cu multă osteneală". — „Dar și eu cred, Protagoras, am zis eu, că asta vrea să spună și Simonide și că Prodicos o știe și el, dar glumește și pare că vrea să te încerce dacă ești în stare să-ți susții părerea;
căci o bună dovadă că Simonide nu folosește cuvîntul e
greu în loc de *rău* este versul următor, care zice că «numai un zeu ar putea avea acest privilegiu».

De bună seamă, el nu vrea să spună că e rău să fii bun, din moment ce spune că numai un zeu ar putea avea această însușire și numai zeului îi acordă acest privilegiu; căci în acest caz ar însemna că Prodicos vorbește de un Simonide prea cutezător, nicidecum de cel din Ceos. Dar sînt gata să-ți spun care cred eu că este ideea lui Simonide în această
odă, dacă vrei să mă pui la încercare, pentru a vedea cum 342 a
stau cu privire la ceea ce tu numești pricepere în ale poeziei; dar dacă vrei, te voi asculta eu pe tine". Și Protagoras, după ce a ascultat cele ce am spus, zise: „Dacă vrei vorbește tu, Socrate". Iar Prodicos și Hippias au stăruit să vorbesc, la fel și ceilalți.

— „Așadar, am zis eu, voi încerca să vă expun ce cred eu despre oda aceasta. Printre greci, aceia care au dovedit rîvnă pentru știință din cele mai vechi timpuri și în măsura
cea mai mare sînt cretanii și lacedemonienii și cei mai b
mulți învățați din lume acolo se află. Dar ei tăgăduiesc

şi se prefac a fi neînvăţaţi ca să nu se dea de gol că întrec pe ceilalţi greci în ceea ce priveşte ştiinţa întocmai ca sofiştii pe care îi pomenea Protagoras, ci lasă să se creadă că sînt superiori în privinţa războiului şi a vitejiei, socotind că dacă s-ar şti prin ce sînt superiori, toţi ar încerca să deprindă acel lucru, anume ştiinţa. Deci ascunzînd acel lucru au păcălit pe admiratorii lor din diferite cetăţi, care îşi schin-
c giuiesc urechile imitîndu-i, îşi înfăşoară picioarele în curele şi se antrenează de zor la gimnastică şi poartă mantale scurte, ca şi cum datorită acestora ar întrece lacedemonienii pe ceilalţi greci. Iar cînd lacedemonienii vor să stea de vorbă nestînjeniţi cu învăţaţii lor şi s-au săturat de acum să mai stea de vorbă cu ei pe ascuns, gonind pe pretinşii lor admiratori şi pe ceilalţi străini care ar mai fi adăstat, se întîlnesc cu învăţaţii lor fără ştirea străinilor
d şi nu lasă pe nici unul dintre tineri să se ducă în alte cetăţi, aşa cum fac şi cretanii, ca să nu-şi piardă deprinderile pe care i le-au format ei. În aceste cetăţi nu numai bărbaţii se mîndresc cu pregătirea lor, ci şi femeile. Veţi şti că spun adevărul şi că lacedemonienii au cea mai bună pregătire în ceea ce priveşte ştiinţa şi discuţia, luînd ca dovadă faptul că dacă cineva ar dori să stea de vorbă cu cel mai umil dintre lacedemonieni va găsi că în multe privinţe pare slab la discuţie, dar va vedea că în mijlocul convorbirii
e îi va arunca un cuvînt remarcabil, scurt şi cu miez, întocmai ca un lăncier dibaci, încît interlocutorul va apărea că nu e cu nimic mai presus decît un copil. Dar printre cei de acum ca şi printre cei de demult unii au înţeles acest lucru şi anume că a fi lacedemonian înseamnă a te ocupa mult mai mult de ştiinţă decît de gimnastică, dîndu-şi seama că a fi în stare să rosteşti asemenea cuvinte este la îndemînă
343 a doar unui om cu pregătire desăvîrşită. Dintre aceştia făceau parte şi Thales din Milet şi Pittacos din Mytilene şi Solon, concetăţeanul nostru, şi Bias din Priene şi Cleobul din Lindos şi Myson din Chenea şi se zice că al şaptelea între ei era Chilon Lacedemonianul[45]. Aceştia toţi erau adepţi, admiratori şi elevi ai spartanilor în ceea ce priveşte educaţia. Şi oricine s-ar putea convinge că ştiinţa lor era de acest gen, gîndindu-se la cuvintele scurte, vrednice de

memorat, pe care le rostea fiecare dintre ei şi pe care ei înşişi, adunîndu-se cu toţii, le-au dedicat lui Apollo ca pe b
o lamură a ştiinţei, gravînd pe templul de la Delfi cuvintele pe care toată lumea le venerează: «Cunoaşte-te pe tine însuţi» şi «Totul cu măsură».

De ce zic acestea? Pentru că aşa era filosofia celor de demult, un fel de vorbire concisă, «laconică»; şi desigur aeest cuvînt al lui Pittacos, anume că ***e greu să fii bun***, lăudat de cei învăţaţi, umbla din gură în gură. Atunci Simonide, fiind ambiţios în ceea ce priveşte ştiinţa, şi-a zis că dacă ar surpa această afirmaţie şi-ar dobîndi mare c
renume printre contemporani, ca şi cum ar învinge pe un atlet renumit. Deci după cît mi se pare mie, împotriva acestei afirmaţii şi cu gîndul de a o ştirbi a alcătuit el toată oda. Dar să cercetăm cu toţii împreună dacă eu am dreptate.

Prima parte a poemului ar părea nebunie curată, dacă vrînd să spună că e greu să devii om de ispravă, pe urmă ar adăuga «pe de o parte». Acest adaos nu pare să aibă d
vreun rost decît dacă presupunem că Simonide se referă la afirmaţia lui Pittacos, combătînd-o; ori Pittacos spunea că «e greu ***să fii*** bun», iar el ripostează zicînd: «Ba nu, ci e greu ***să devii*** om de ispravă, o Pittacos, cu adevărat». Dar nu spune cu adevărat de ispravă; nu la aceasta se referă cuvintele «cu adevărat», ca şi cum ar fi unele lucruri e
bune cu adevărat, iar altele ar fi bune dar nu cu adevărat. Aceasta ar părea o prostie nedemnă de Simonide. Dar pesemne că nu l-a pus la locul lui firesc în poezie pe «cu adevărat», subînţelegînd astfel cumva afirmaţia lui Pittacos şi făcîndu-ne să ni-l închipuim pe Pittacos vorbind şi pe Simonide răspunzînd; unul spunînd: «O! oameni, e greu să fii bun», iar celălalt răspunzînd: «O! Pittacos, nu ai dreptate, 344 a
nu este greu să fii, ci să devii om de ispravă şi cu mîinile şi cu picioarele şi cu mintea, pătrat făurit fără cusur, asta cu adevărat este greu». Acesta pare a fi rostul adăugirii cuvintelor «cu adevărat» şi al aşezării lor la urmă; toate cele ce urmează dovedesc că acesta e sensul în care au fost spuse. Desigur se poate discuta mult despre fiecare din cele b
spuse în poem, arătînd că sînt bine ticluite; poemul e foarte frumos şi alcătuit cu grijă, dar ne-ar lua mult timp

să-l analizăm aşa. Să examinăm însă caracterul său în ansamblu şi intenţia, care este în primul rînd aceea de a combate în tot poemul afirmaţia lui Pittacos.

Într-adevăr, mergînd ceva mai departe parcă ar spune că «e greu cu adevărat să devii om de ispravă, totuşi se poate pentru cîtva timp; dar odată ajuns, a te menţine în această
c stare şi a fi om de ispravă, aşa cum zici tu Pittacos, e cu neputinţă şi nu e pe măsura puterilor omeneşti, ci numai un zeu ar putea avea acest privilegiu,

nu există om care să nu fie rău,
cînd îl loveşte năpasta fără leac.

Pe cine îl loveşte oare năpasta fără leac la începutul călătoriei pe mare? E limpede că nu pe omul obişnuit; omul de rînd este întotdeauna năpăstuit. După cum nu se cheamă
d că-l trînteşti pe cel care zace, ci îl trînteşte pe cel ce stă-n picioare, făcîndu-l să zacă, nu pe cel ce zace; tot aşa pe cel ce are mijloace îl loveşte o năpastă fără leac, pe cel ce este întotdeauna neajutorat nu-l loveşte. De pildă pe cîrmaci l-ar face neajutorat dezlănţuirea unei furtuni mari, iar pe ţăran venirea vremii rele; la fel şi pe medic. Căci celui bun îi este cu putinţă să devină rău, aşa cum glăsuie şi mărturia altui poet care zice:

omul de ispravă este uneori rău, alteori bun;

e dar celui rău nu-i este cu putinţă să devină rău, ci el este mereu aşa în mod necesar, încît omul care are mijloace şi este învăţat şi de ispravă *atunci cînd îl loveşte o năpastă fără leac nu poate să nu fie rău*; tu însă, Pittacos, zici că *e greu să fii bun.* De fapt este greu să devii, dar este cu putinţă, să fii însă este cu neputinţă, vorba aceea:

făcînd bine, orice om e bun;
rău însă dacă face rău.

345 a Dar care este oare fapta bună în privinţa literelor şi ce îl face pe om să fie bun în ceea ce priveşte literele? Desigur învăţarea lor. Care e fapta bună care îl face pe medic să fie bun? Desigur învăţarea felului în care se îngrijesc bolnavii. E *rău cel care face rău*; cine ar putea deci deveni

un medic rău? E clar că mai întîi cel care e medic și apoi cel care e medic bun; acesta ar putea deveni și rău. Noi cei care nu avem nici în clin nici în mînecă cu medicina, făcînd oricîte rele, nu am deveni nici medici, nici zidari, nici alt- b
ceva dintre acestea. Prin urmare, dacă cineva nu ar putea deveni medic făcînd rău, e limpede că nu ar putea deveni nici medic prost. Tot astfel și omul de ispravă ar putea deveni cîndva și om de nimic fie din pricina timpului, fie a ostenelii, fie a bolii, fie a altei împrejurări; iar singurul lucru rău în sine este pierderea științei. Omul de nimic nu ar putea deveni vreodată om de nimic, căci el este mereu așa; dar dacă urmează să devină om de nimic, trebuie să fi fost mai înainte om de ispravă. Astfel și această parte a poemului duce la încheierea că nu e cu putință să fii om de ispravă și să rămîi așa, însă este cu putință să devii c
om de ispravă, iar acesta din urmă poate deveni și om de nimic; «cel mai mult durează și sînt foarte de ispravă cei pe care zeii îi îndrăgesc».

Toate acestea sînt spuse cu referire la Pittacos și cele ce urmează în poezie lămuresc lucrurile și mai mult. Căci el spune:

de aceea eu nu voi irosi niciodată o parte a vieții pentru o speranță deșartă, căutînd un om fără cusur, ceea ce nu poate fi printre noi cei ce culegem roadele pămîntului întins; dar găsindu-l vă voi vesti și vouă.

În acest chip atacă cu strășnicie în tot poemul afirmația d
lui Pittacos:

laud și îndrăgesc pe toți aceia
care nu săvîrșesc nimic urît de bună voie;
căci cu nevoia nici zeii nu luptă.

Și acestea se referă la aceeași afirmație. Căci nu era Simonide atît de neînvățat încît să spună că îi laudă pe aceia care nu fac nimic rău de bună voie, ca și cum ar fi unii care fac răul de bună voie. Eu însă cred cam așa, că nici unul dintre învățați nu socotește că există vreun om e
care să greșească de bună voie sau să facă cele urîte și rele cu bună știință, ci ei știu bine că toți cei ce săvîrșesc fapte urîte și rele, le fac fără voia lor. De bună seamă și Simonide nu spune că-i laudă pe cei care nu fac rele de bună voie, ci

spune acest «de bună voie» referindu-se la el însuşi. Căci
346 a el socotea că un om de ispravă adesea se silueşte pe sine ca să devină prietenul şi lăudătorul cuiva; de pildă adesea i se poate întîmpla cuiva să aibă parte de o mamă rea, de un tată rău, de o patrie rea sau de altceva asemănător. Deci, cei răi atunci cînd au parte de aşa ceva, ca şi cum s-ar bucura văzînd şi găsind cusururi, arată şi acuză răutatea părinților sau a patriei, ca nu cumva oamenii să dea vina pe ei pentru că nu le poartă de grijă, sau să-i mustre că nu se îngrijesc de ei, şi astfel ei caută tot mai multe cusururi şi stîrnesc înadins şi alte duşmănii pe lîngă
b cele inevitabile. Cei cumsecade, în schimb, se silesc să ascundă cusururile şi să aducă laude şi chiar dacă se mînie pe părinți sau pe patrie, fiind nedreptățiți, ei caută să se liniştească singuri și să împace lucrurile, silindu-se să-i iubească pe ai lor și să-i laude.

Cred că i s-a întîmplat adesea chiar şi lui Simonide să laude sau să preamărească şi el fie pe vreun tiran, fie pe altcineva, nu de bună voie, ci fiind nevoit. De aceea parcă îi spune lui Pittacos: «eu, Pittacos, nu te critic, pentru
c că îmi place să critic, căci

Eu unul mă mulţumesc cu un om sănătos,
care nu e rău, nici cu totul neajutorat,
cunoscînd dreptatea folositoare cetăţii;
pe acesta nu-l voi critica,
căci nu sînt cusurgiu;
dar mulţimea proştilor este fără număr,

încît cel ce se bucură să certe s-ar sătura certîndu-i pe aceștia».

Toate lucrurile sînt frumoase dacă cele urîte nu se amestecă în ele.

d Prin aceasta nu vrea să spună că toate lucrurile sînt albe dacă nu se amestecă negrul în ele — ceea ce ar fi în multe privințe ridicol — ci vrea să spună că el admite şi mediocritatea ca să nu fie obligat să mustre. Și spune: «nu caut om fără cusur printre cei ce culegem roadele pămîntului cu temelii largi, dar găsindu-l vă voi vesti şi
e vouă; iar pentru asta nu voi lăuda pe nimeni, ci îmi ajunge

dacă e mijlociu și nu face nimic rău, căci eu îi îndrăgesc și-i laud pe toți — și s-a folosit de dialectul mytilenian spunînd lui Pittacos: laud și îndrăgesc de bună voie (aici după «de bună voie» trebuie făcută o pauză în vorbire) pe toți aceia care nu fac nimic urît, dar se întîmplă să-i laud și să-i îndrăgesc pe unii fără voia mea. Deci dacă ai fi spus măcar pe jumătate ceea ce se cuvine și este adevărat,
nu te-aș fi mustrat. Dar pentru că mințind strașnic pari să 347 a
spui adevărul despre cele mai importante lucruri de aceea te critic».

La acestea cred, Prodicos și Protagoras, că se gîndea Simonide cînd a compus poemul".

Iar Hippias zise:

— „Cred că ai comentat bine poemul, Socrate. Însă
am și eu ceva important de spus despre el; dacă vreți am b
să vă spun". Atunci Alcibiade a zis: „Desigur Hippias, dar ceva mai pe urmă; acum se cuvine să continuăm, așa cum s-au înțeles cei doi, Protagoras și Socrate; dacă Protagoras vrea să mai pună întrebări, să răspundă Socrate, iar dacă nu vrea, să-i răspundă el lui Socrate și din nou să întrebe acesta". Iar eu am răspuns: „Las pe seama lui Protagoras să aleagă care din două îi e mai pe plac; dacă e de
acord vom lăsa discuția despre ode și poeme; în ceea ce c
privește însă primul subiect despre care am întrebat, bucuros l-aș duce la bun sfîrșit cercetînd împreună cu tine. Căci discuțiile despre poezie mi se par a fi foarte asemănătoare cu petrecerile oamenilor simpli, de rînd. Într-adevăr, aceștia atunci cînd benchetuiesc, neputîndu-se desfăta unii pe alții prin mijloace proprii, nici cu glasul lor, nici cu
cuvîntările lor, din cauză că sînt needucați, pun mult preț d
pe cîntărețele din flaut, plătind scump pentru un glas străin, acela al flautelor, și cu ajutorul glasului lor se desfătează cînd sînt laolaltă. Acolo însă, unde benchetuiesc oameni de ispravă și educați, nu vezi nici cîntăreți din flaut, nici dansatoare, nici chitariste, ci ei sînt în stare să se întrețină fără aceste mijloace mărunte și copilărești,
cu ajutorul propriului lor glas, vorbind și ascultînd fiecare e
la rîndul său în bună rînduială, chiar dacă beau foarte mult vin. Tot așa și aceste reuniuni dacă cuprind oameni de

felul acelora din care mulți dintre noi ne pretindem a fi, nu au deloc nevoie de glas străin, ca acela al poeților, pe care nu ne stă în putință a-i întreba din nou despre cele ce vor să spună și pe care cei mai mulți îi aduc în discuție unii susținînd că poetul zice într-un fel, alții într-altfel,
348 a dezbătînd un lucru ce nu le stă în putere a-l dovedi. Ci ei lasă acest fel de reuniuni cu totul de-o parte și se întrețin singuri cu ajutorul discuțiilor, în care pot și unii și alții să dea și să primească dovezi. Pe aceștia sînt de părere că se cade să-i imităm și eu și tu, lăsînd la o parte pe poeți, și să stăm de vorbă unii cu alții, prin noi înșine punînd la încercare adevărul și pe noi înșine. Dacă însă mai dorești să întrebi stau gata să te urmăresc dînd răspunsuri; dar dacă vrei, urmărește-mă tu pe mine, ca să ducem la capăt discuția pe care am întrerupt-o la mijlocul drumului".
b În timp ce eu spuneam acestea și altele asemănătoare, Protagoras dădea semne că nu știe ce să facă. Atunci Alcibiade, privind spre Callias, a zis: „Callias, crezi că e frumos acum din partea lui Protagoras, să nu vrea să spună dacă dă răspunsuri sau nu? Mie nu mi se pare; ci ori să discute ori să spună că nu vrea să discute ca s-o știm și noi, iar Socrate să discute cu altul sau altcineva să discute
c cu cine o vrea". Și Protagoras rușinîndu-se, după cîte mi s-a părut mie, de Alcibiade care spusese acestea și de Callias care îl ruga și de aproape toți cei ce erau de față, s-a îndu-plecat cu greu să discute și a cerut să-i pun întrebări, zicînd că va răspunde.

Deci am zis eu: „O! Protagoras, să nu crezi că discut cu tine pentru alt motiv, decît pentru a cerceta cele ce-mi sînt nelămurite. Cred că Homer are foarte multă dreptate cînd zice:

d *mergînd amîndoi împreună unul văzu înaintea celuilalt.*

Desigur, procedînd așa ne e mai ușor nouă tuturor oamenilor cînd e vorba să facem ceva, să vorbim ceva sau să gîndim ceva. Chiar dacă cineva gîndește de unul singur ceva, îndată începe să caute în jurul lui pe altcineva căruia să-i arate și cu care să se întărească, și nu se lasă pînă nu-l găsește. Tot așa și eu pentru acest motiv sînt bucuros

să discut cu tine mai curînd decît cu oricare altul, socotind că tu vei cerceta cel mai bine şi celelalte lucruri pe care se cuvine să le cerceteze un om serios, adică cele legate de virtute. Cine altul ar putea fi acesta afară de tine, care nu te mulţumeşti numai să fii tu însuţi un om de ispravă, aşa ca alţii care deşi sînt oameni de treabă dar pe ceilalţi nu-i pot face să fie aşa? Tu însă eşti om de ispravă şi-i poţi face şi pe alţii oameni de ispravă. Şi ai atîta încredere în tine însuţi încît, în timp ce alţii îşi ascund acest meşteşug,
tu te dai în vileag vestindu-l în gura mare, în faţa tuturor 349
grecilor, numindu-te sofist şi dîndu-te drept educator şi dascăl de virtute, fiind totodată primul care cere plată pentru aceasta. Deci cum să nu-ţi cer părerea în dezbaterea acestor probleme? Cum să nu te întreb şi să nu te consult? Asta ar fi cu neputinţă.

Aşadar, acum doresc mai întîi să-ţi amintesc din nou cele ce întrebam la început în legătură cu acestea, apoi să cercetăm împreună. După cîte cred, întrebarea era aceasta: ştiinţa, chibzuinţa, curajul, dreptatea şi pietatea fiind cinci nume diferite, se referă ele oare la un singur lucru, sau fiecăruia dintre aceste nume îi corespunde o realitate proprie avînd fiecare rostul său, fiecare din ele fiind deosebită de cealaltă? Tu însă ai spus că nu sînt nume ale unui singur lucru, ci fiecare din aceste cuvinte exprimă ceva deosebit, şi că toate acestea sînt părţi ale virtuţii, nu aşa ca părţile aurului care sînt asemănătoare unele cu altele şi cu întregul din care fac parte, ci ca părţile feţii care nu sînt asemenea nici cu întregul din care fac parte, nici unele cu altele, avînd fiecare rostul său propriu. Dacă îţi menţii aceeaşi părere ca şi atunci, spune-ne; dacă ai altă părere, explică acest lucru căci eu nu-ţi voi reproşa dacă vei spune altfel. Nu m-aş mira să-mi fi spus acestea pentru a mă pune la încercare".

— „Dar îţi spun, Socrate, zise el, că toate acestea sînt părţi ale virtuţii, şi că patru dintre ele sînt destul de asemănătoare între ele, însă curajul se deosebeşte foarte mult de toate celelalte. Vei cunoaşte că am spus adevărul, în chipul următor: într-adevăr vei găsi mulţi oameni tare nedrepţi, nepioşi, neruşinaţi şi neînvăţaţi, dar deosebit

e de curajoşi". — „Ia stai niţel, am zis eu; ceea ce spui
merită să fie cercetat. Numeşti oare curajoşi pe cei îndrăz-
neţi sau pe alţii?" — „Da, zise el, şi pe aceia care înfruntă
lucruri pe care cei mulţi se tem să le înfrunte". — „Dar
ia spune, crezi că virtutea e ceva frumos şi pentru că e
ceva frumos te-ai făcut dascăl de virtute?" — „Ba chiar
e ceva foarte frumos dacă nu cumva sînt pătimaş"
— „Cum, am zis eu, o parte a ei este frumoasă şi alta
urîtă sau toată este frumoasă?" — „În întregime şi chiar
350 a cît se poate de frumoasă". — „Ştii oare cine sînt cei care
coboară cu curaj în puţuri?" — „Da, ştiu; sînt scufundă-
torii". — „Oare pentru că ştiu să facă acest lucru sau din
alt motiv?" — „Pentru că ştiu". — „Cine sînt cei care
luptă călare cu mult curaj? Cei ce se pricep la călărie sau
cei care nu se pricep?" — „Cei ce se pricep". — „Dar ca
peltaşti cine luptă? Cei ce ştiu să mînuie scutul rotund
sau cei care nu ştiu?" — „Cei care ştiu" — „Şi aşa mai
departe, dacă vei cerceta acest lucru vei afla, zise el, că
cei care ştiu sînt mai îndrăzneţi decît cei neştiutori, şi
decît ei înşişi, după ce au învăţat, faţă de cum erau înainte
b de a fi învăţat". — „Ai văzut pe vreunii care fiind necunos-
cători ai acestor meşteşuguri, să fie îndrăzneţi la fiecare
dintre ele?" — „Am văzut, zise el, şi încă din cale afară
de îndrăzneţi". — „Oare aceşti oameni îndrăzneţi sînt şi
curajoşi?" — „Curajul ar fi atunci ceva urît, a zis el,
deoarece aceştia nu sînt în toate minţile" — „Atunci,
am zis eu, care zici tu că sînt curajoşi? Oare nu ai spus că
cei îndrăzneţi?" — „Şi acum spun la fel", a zis el. — „Nu-i
c aşa, am zis eu, că aceia care sînt îndrăzneţi în acest chip
nu par a fi curajoşi, ci par a nu fi întregi la minte. Dincolo
cei mai învăţaţi erau şi cei mai îndrăzneţi; fiind cei mai
îndrăzneţi nu sînt oare şi cei mai curajoşi? Şi după acest
raţionament, nu ar fi oare ştiinţa tot una cu curajul?".
— „Nu reaminteşti bine, Socrate, a zis el, cele ce ţi-am
spus şi ţi-am răspuns. Fiind întrebat de tine dacă cei cura-
joşi sînt îndrăzneţi eu am încuviinţat; dar dacă şi cei îndrăz-
neţi sînt curajoşi n-am fost întrebat. Căci dacă mă întrebai
d atunci asta, aş fi răspuns că nu toţi. Cît despre afirmaţia
mea că cei curajoşi nu sînt îndrăzneţi nu ai dovedit nicăieri

că nu e bună şi că am greşit făcînd-o. Apoi declari că cei care cunosc lucrurile sînt mai îndrăzneţi decît ei înşişi şi decît ceilalţi care nu le cunosc şi prin asta socoteşti curajul a fi unul şi acelaşi lucru cu ştiinţa. Mergînd mai departe în acest fel ai putea socoti că şi puterea este tot una cu ştiinţa. e
Căci dacă procedînd tot aşa m-ai întreba întîi dacă cei puternici sînt capabili, ţi-aş răspunde că da; apoi întrebîndu-mă dacă cei ce ştiu să lupte sînt mai capabili decît cei care nu ştiu să lupte, şi decît ei înşişi, după ce au învăţat, faţă de cum erau înainte de a fi învăţat, ţi-aş răspunde că da. Zicînd eu acestea, tu ai putea să spui, folosindu-te de aceleaşi raţionamente, că după afirmaţia mea ştiinţa este tot una cu puterea. Eu însă nici de astă dată nu afirm 351 a
nicăieri că cei capabili sînt puternici, ci că cei puternici sînt capabili; căci nu e acelaşi lucru capacitatea şi puterea, ci capacitatea rezultă din ştiinţă, sau chiar din nebunie şi mînie, puterea însă rezultă din firea şi buna hrănire a corpurilor. Tot aşa şi dincolo, nu este acelaşi lucru îndrăzneala şi curajul, încît se întîmplă că cei curajoşi să fie îndrăzneţi, deşi cei îndrăzneţi nu sînt întotdeauna curajoşi, căci îndrăzneala le vine oamenilor şi datorită meşteşugului b
şi din mînie sau nebunie, ca şi capacitatea. Curajul însă vine din fire şi din buna hrănire a sufletelor".

— „Eşti de acord, Protagoras, am zis eu, că unii oameni trăiesc bine iar alţii rău? — „Da", a zis el. — „Ţi se pare că trăieşte bine cel care trăieşte în supărare şi necaz?" — „Nu", a zis el. — „Dacă cineva sfîrşeşte viaţa după ce a trăit în chip plăcut, nu ţi se pare că aşa a trăit bine?" — „Mie cel puţin aşa mi se pare", zise el. — „Deci a trăi în chip plăcut e bine, iar a trăi în chip neplăcut e rău". c
— „Cu condiţia ca plăcerea să rezulte din cele bune", a zis el.— „Ce, Protagoras? Nu cumva şi tu, precum cei mulţi, numeşti unele lucruri plăcute, rele şi unele lucruri neplăcute, bune? Căci eu zic aşa: în măsura în care sînt plăcute, în aceeaşi măsură nu sînt oare şi bune, dacă din ele nu rezultă altceva? Şi apoi cele neplăcute la rîndul lor în măsura în care sînt neplăcute, nu sînt oare şi rele?" — „Nu ştiu, Socrate, a zis el, dacă trebuie să-ţi răspund tot atît de simplu pe cît e de simplă întrebarea ta, că toate d

cele plăcute sînt bune şi cele neplăcute sînt rele; dar m se pare că e mai prudent din partea mea, nu numai pentru împrejurarea de acum, ci şi pentru tot restul vieţii mele, să-ţi răspund că există unele lucruri dintre cele plăcute care nu sînt bune, apoi sînt unele lucruri dintre cele neplăcute care nu sînt rele, pe cînd altele sînt, iar în al treilea
e rînd vin cele indiferente, care nu sînt nici bune, nici rele" — „Nu le numeşti oare plăcute pe cele ce comportă plăcerea sau pe cele ce fac plăcere?" — „Ba da", a zis el. — „Acelaşi lucru spun deci, întrebînd dacă nu sînt bune în măsura în care sînt plăcute sau întrebînd dacă plăcerea în sine nu este ceva bun". — „După cum spui tu, Socrate, de fiecare dată, a zis el, să cercetăm acest lucru, şi dacă cercetarea va fi temeinică şi va reieşi că ceea ce este plăcut e tot una cu binele, vom cădea de acord; dacă nu, vom mai discuta". — „Vrei cumva să conduci tu cercetarea, am zis eu, sau s-o conduc eu?" — „Se cade s-o conduci tu, a zis el, căci tu dai tonul discuţiei".

352 a — „Dar ne vom lămuri oare în felul acesta? După cum dacă cineva cercetînd pe un om după înfăţişare, în privinţa sănătăţii sau a însuşirilor fizice, văzîndu-i faţa şi mîinile ar spune: «ia dezbracă-te şi arată-mi pieptul şi spatele ca să te văd mai bine», tot aşa şi eu doresc ceva asemănător în vederea cercetării noastre. Văzînd care este poziţia ta faţă de bine şi plăcere, după cele ce declari, simt
b nevoia să-ţi spun următorul lucru: «Hai Protagoras, dezvăluie-mi şi părerea ta despre cunoştinţă. Oare eşti şi tu de aceeaşi părere cu cei mai mulţi dintre oameni, sau eşti de altă părere?» Cei mulţi au această părere despre cunoştinţă, anume că nu are putere prea mare, nici nu călăuzeşte, nici nu stăpîneşte. Ei nu o cred în stare de aşa ceva, ci, admiţînd că ea se află adesea în om, nu cunoştinţa este cea care îl stăpîneşte, ci altceva, fie mînia, fie plăcerea, fie
c necazul, uneori dragostea, de multe ori frica, pur şi simplu socotind cunoştinţa ca un fel de sclav la cheremul tuturor celorlalţi. Oare şi tu crezi la fel despre ea, sau crezi că e ceva frumos şi în stare să conducă pe om şi că dacă cineva ar cunoaşte binele şi răul nu s-ar mai lăsa stăpînit de nimic

care l-ar îndemna să facă altceva decît i-ar porunci ştiinţa
şi că buna chibzuinţă este în stare să-l ajute pe om?"

— „Şi eu cred, zise el, întocmai cum spui tu Socrate,
şi totodată ar fi un lucru urît din partea oricui, dar mai d
vîrtos din partea mea, a nu spune că priceperea şi ştiinţa
sînt cele mai de seamă dintre înfăptuirile omeneşti".

— „Frumoase sînt cuvintele tale, am spus eu, şi ade-
vărate. Ştii însă că cei mai mulţi dintre oameni nu ne cred
pe mine şi pe tine, ci susţin că mulţi cunoscînd cele bune
nu vor să le facă, deşi le e cu putinţă, ci fac pe celelalte.
Şi toţi aceia pe care i-am întrebat care să fie cauza acestui
lucru, spun că fac ceea ce fac fiind învinşi de plăcere sau e
durere sau de ceva din cele pe care le-am pomenit adi-
neauri". — „Mai sînt, cred, încă multe alte lucruri pe care
le spun ei fără nici un temei", zise el. — „Hai, încearcă,
împreună cu mine, să-i convingem pe oameni şi să-i învăţăm
ce păţesc ei de fapt atunci cînd spun că sînt învinşi de
plăceri şi că din această cauză nu fac binele, deşi îl cunosc. 353 a
Probabil că dacă noi le-am spune: «Nu aveţi dreptate,
oameni buni, ci vă înşelaţi», ei ne-ar întreba: «Dar Prota-
goras şi Socrate, dacă ceea ce ni se întîmplă nouă nu se
cheamă a fi învins de plăcere atunci despre ce este vorba
şi cum numiţi voi faptul? Spuneţi-ne şi nouă»".

— „Dar ce, Socrate, oare noi sîntem obligaţi să cercetăm
părerea celor mulţi, care vorbesc aşa cum îi taie capul?" b
— „Cred că acest lucru, am zis eu, ne prinde bine la cerce-
tarea noastră asupra curajului şi asupra rostului celorlalte
părţi ale virtuţii. Dacă eşti de părere să ne menţinem la
cele stabilite adineauri, adică eu să conduc aşa cum cred
că s-ar putea lămuri lucrurile cel mai bine, urmează-mă;
dacă nu vrei şi dacă nu îţi face plăcere, renunţ". — „Ba
nu, a spus el, ai dreptate; continuă aşa cum ai început".

— „Dacă, am zis eu, ne-ar întreba din nou: «Cum c
numiţi voi ceea ce noi numim a fi învins de plăceri?», eu
unul le-aş răspunde aşa: «Ascultaţi! Eu şi cu Protagoras
vom încerca să vă arătăm. Ce altceva, oameni buni, spuneţi
că vi se întîmplă în aceste împrejurări decît că adesea
sînteţi stăpîniţi de pildă de mîncări, de băuturi sau de
porniri afrodisiace, ele fiindu-vă plăcute, dar cunoscînd

că ele sînt rele, le dați totuși curs?» Ei ar aproba." — „Oare
d nu i-am întreba iarăși, eu și cu tine: «În ce fel ziceți că sînt
rele? Oare pentru că procură o plăcere de moment și fiecare
dintre ele este plăcută, sau pentru că mai tîrziu provoacă
boli și sărăcie și altele asemenea? Sau chiar dacă nu pro-
voacă ulterior nimic din acestea, ci fac numai plăcere, totuși
vă par rele, oricare și oricum ar fi chipul în care te fac
să te bucuri?» E de crezut oare Protagoras că ei ne-ar răs-
e punde altceva decît că sînt rele nu pentru plăcerea pe care
o provoacă pe moment, ci pentru consecințele de mai
tîrziu, adică bolile și celelalte?" — „Eu unul, a zis Prota-
goras, cred că cei mulți așa ar răspunde". — „Dar produ-
cînd boli, oare nu provoacă și dureri, și provocînd sărăcie
nu provoacă oare deopotrivă și necazuri? Ei ar încuviința,
după cîte cred eu". — Protagoras fu de acord. — „Atunci
nu credeți și voi, oameni buni, așa cum spunem, eu și
Protagoras, că acestea sînt rele din nici o altă pricină, decît
din aceea că duc la necazuri și că ne lipsesc de alte plăceri?
354 a Ar încuviința ei oare?" — Amîndoi am fost de părere
că da. — „Dar dacă i-am întreba invers: «Oameni buni,
cînd ziceți că cele bune sînt neplăcute, oare nu vă referiți
la unele ca acestea cum sînt de pildă exercițiile de gimnas-
tică, îndatoririle militare sau îngrijirile medicale ce comportă
arderi, tăieri și leacuri amare, zicînd că acestea sînt bune
deși sînt neplăcute?» Ar încuviința ei oare?" — Ni s-a
b părut că da. — „Oare nu le considerați pe acestea lucruri
bune, pentru faptul că deși pe moment pricinuiesc supărări
extreme și dureri, au mai tîrziu ca rezultat sănătatea și
bunăstarea trupurilor și salvarea cetăților și putere asupra
celorlalți și bogăție? Eu unul cred că ei ar aproba". — Și el
a fost de aceeași părere. — „Dar sînt ele bune din altă
pricină decît din aceea că aduc în cele din urmă plăceri și
scăparea de necazuri și îndepărtarea lor? Sau puteți invoca
c vreun alt motiv pe temeiul căruia să le numiți pe acestea
bune, în afară de plăcere și durere? Ar spune nu, după cîte
cred eu". — „Și eu cred la fel", a zis Protagoras. — „Deci
nu-i așa că urmăriți plăcerea, ca fiind ceva bun, iar de
durere fugiți, ca fiind ceva rău?" — Amîndoi am fost de
acord. — „Vasăzică socotiți că răul este durerea și binele

este plăcerea, apoi chiar despre desfătare însăşi ziceţi că
e un rău atunci cînd ne lipseşte de plăceri mai mari decît
cele pe care ni le oferă ea însăşi sau cînd ne pricinuieşte
necazuri mai mari decît plăcerile pe care le conţine în ea
însăşi? Căci dacă aţi avea un alt motiv pe temeiul căruia să d
consideraţi plăcerea ceva rău, ne-aţi spune şi nouă; dar
nu veţi avea". — „Nici eu nu cred", a spus Protagoras.
— „Dar în ceea ce priveşte durerea lucrurile nu stau oare
în acelaşi fel? Nu ziceţi că durerea este ceva bun atunci
cînd ne scapă de dureri mai mari decît cele pe care le conţine
ea sau cînd ne procură plăceri mai mari decît durerea?
Căci dacă ţineţi seama de alt motiv cînd consideraţi durerea
ceva bun, în afară de cel pe care îl spun eu, ne puteţi spune e
şi nouă. Dar nu veţi avea ce ne spune". — „Ai dreptate
Socrate", a zis Protagoras. — „Dacă m-aţi întreba iarăşi,
oameni buni: «pentru ce stărui atît de mult asupra acestui
lucru şi revii de atîtea ori?», aş spune: Vă cer iertare, dar
în primul rînd nu este uşor de arătat ce înţelegeţi voi prin
a fi învins de plăceri. Apoi de asta depind toate demonstra-
ţiile. Dar încă vă mai puteţi retrage şi acum consimţă- 355 a
mîntul dacă puteţi arăta cumva că binele e altceva decît
plăcerea iar răul altceva decît durerea sau vă e de ajuns
să trăiţi toată viaţa în chip plăcut şi fără durere? Dacă
vă ajunge şi nu puteţi spune despre ceva că e bun sau rău
dacă nu duce la ceva bun sau ceva rău, ascultaţi cele ce
urmează. Vreau să spun că dacă aşa stau lucrurile, devine
ridicol a zice că adesea omul cunoscînd că cele rele sînt
rele totuşi le săvîrşeşte, mînat şi buimăcit de plăceri, deşi b
ar putea să nu le facă; sau a zice că deşi omul cunoaşte
cele bune totuşi nu vrea să le facă din pricina plăcerilor
de moment care îl înving. Ar reieşi însă cu toată limpezi-
mea că aceste afirmaţii sînt ridicole dacă în loc să ne folosim
de mai multe nume, adică de plăcere şi durere, sau de
bine şi de rău, de vreme ce ele au părut a fi numai două,
ne vom folosi rînd pe rînd pentru a le denumi doar de două c
cuvinte, mai întîi de bine şi rău, apoi de plăcere şi durere.
Admiţînd acest lucru să spunem acum că omul cunoscînd
cele rele, ca fiind rele, totuşi le săvîrşeşte. Dacă însă cineva
ne va întreba: «de ce?», vom zice: «pentru că e învins»;

el ne va întreba atunci: «de cine?»; noi nu vom avea voie să zicem: «de către plăcere», căci acum nu se mai cheamă plăcere, ci bine; îi vom răspunde atunci și vom zice că este învins; «de către cine?», va întreba el. «Pe Zeus, de către bine», vom zice. Atunci dacă interlocutorul nostru se va întîmpla să fie un om nestăpînit va izbucni în rîs
d și va zice: «Dar ridicolă afirmație mai faceți, spunînd că cineva săvîrșește cele rele, știind că sînt rele, deși n-ar trebui să le facă, învins fiind de cele bune. Oare cele bune, va zice el, nu merită să învingă în noi pe cele rele, sau merită?» E limpede că răspunsul nostru va fi că merită; altminteri nu ar săvîrși nici o greșeală cel despre care spunem că este învins de plăceri. «Dar de ce sînt nevrednice cele bune să învingă pe cele rele sau cele rele pe cele bune?», va zice poate interlocutorul nostru. «Oare prin altceva decît prin aceea că uneori ele sînt mai mari, alteori sînt mai mici sau uneori sînt mai multe iar alteori mai puține?»
e Nu vom avea de spus altceva decît aceasta. «Atunci e limpede, va spune el, că prin a fi învins înțelegeți următorul lucru: a alege unele rele mai mari în locul unor bunuri mai mici». Deci asta am lămurit-o.

Dar să luăm acum din nou numele de „plăcut" și „neplăcut" pentru aceleași lucruri și să spunem că omul săvîr-
356 a șește cele neplăcute — adineauri ziceam cele rele —, știind că sînt neplăcute, învins fiind de cele plăcute, care de bună seamă că nu sînt demne să învingă. Dar ce altă vrednicie are plăcerea față de neplăcere, decît diferența în plus sau în minus dintre ele? Asta înseamnă că ele pot fi mai mari sau mai mici una față de alta, mai multe sau mai puține și mai intense sau mai puțin intense. Dacă însă cineva ar spune: «Dar Socrate, plăcerea de moment diferă mult atît de plăcerea cît și de neplăcerea de mai tîrziu». Prin ce altceva, aș întreba eu, dacă nu prin plăcere sau neplăcere? Căci prin altceva nu e cu putință. Ci întocmai ca un om care se pricepea bine la cîntărit, punînd în balanță pe cele bune și pe cele rele, precum și pe «îndată»
b și pe «mai tîrziu», spune care atîrnă mai mult. Dacă de pildă o să compari pe cele plăcute cu cele plăcute vei alege întotdeauna pe cele mai mari și mai multe; dacă vei com-

para pe cele neplăcute cu cele neplăcute vei alege pe cele
mai mici şi mai puţine; dacă vei compara pe cele plăcute
cu cele neplăcute, în cazul cînd cele neplăcute sînt între-
cute de cele plăcute, fie că cele apropiate sînt întrecute
de cele îndepărtate, fie că cele îndepărtate sînt întrecute
de cele apropiate, vei găsi că trebuie săvîrşită fapta în
care sînt întrunite aceste condiţii. Dar dacă cele plăcute
sînt întrecute de cele neplăcute, fapta nu trebuie săvîrşită.
Oare stau lucrurile altcumva, aş întreba eu, oameni buni?
Sînt sigur că nu ar putea spune altfel". — A fost şi el de c
aceeaşi părere.

— „Dacă aşa stau lucrurile, voi zice, răspundeţi-mi la
următoarea întrebare. Nu-i aşa că aceleaşi lucruri de aproape
vi se par mai mari la vedere şi de departe mai mici? sau
nu?" — Oamenii vor răspunde că da. — „Şi grosimile şi
mulţimile nu tot la fel? Sau aceleaşi voci, nu vă par oare
de aproape mai tari, iar de departe mai slabe?" Ei ar d
răspunde că da. — „Prin urmare dacă fericirea ar consta
pentru noi în a alege şi a face lucrurile de proporţii mai
mari şi în a fugi de cele mici şi a nu le face, ce soluţie de
viaţă ni s-ar părea potrivită? Oare tehnica măsurătorii
sau efectul aparenţei? Dar aceasta din urmă nu ne rătă-
ceşte oare, făcîndu-ne să oscilăm de multe ori într-o parte
şi alta şi să ne căim atît pentru faptele noastre cît şi pentru
alegerile noastre mari şi mici, pe cînd tehnica măsurătorii
n-ar spulbera oare această închipuire şi, lămurind adevărul,
n-ar aduce linişte sufletului, făcîndu-l să poposească la
adevăr şi n-ar fi ea o cale pentru salvarea vieţii?" — „S-ar e
învoi oare oamenii noştri că tehnica măsurătorii ne-ar salva
în raport cu acestea sau ar zice că alta?" — „Tehnica
măsurătorii", încuviinţă el. — „Dar dacă salvarea vieţii
ar consta în alegerea numărului par sau impar, adică dacă
ar trebui să alegi bine cînd pe unul mai mare, cînd pe unul
mai mic, fie în raport cu el însuşi, fie unul în raport
cu altul, indiferent că ar fi apropiat sau că ar fi îndepărtat,
care ar fi calea salvării vieţii? Nu-i aşa că ştiinţa? Şi oare 357 a
nu aceea a măsurătorii exacte, de vreme ce ea are ca obiect
prisosul şi lipsa? Dar de vreme ce e vorba de par şi impar,
această ştiinţă ar putea fi ea alta decît aritmetica? Ar fi

oare de acord cu noi, oamenii, sau nu?" — Şi lui Protagoras i s-a părut că ei ar fi de acord. — „Ei bine, oameni buni, întrucît a reieşit că pentru noi salvarea vieţii constă în a face o alegere justă între plăcere şi neplăcere, între «ceea
b ce e mai mult» şi «ceea ce e mai puţin», între «ceea ce e mai mare» şi «ceea ce e mai mic», între «ceea ce e mai apropiat» şi «ceea ce e mai îndepărtat», oare nu avem noi de-a face cu un fel de măsurătoare, fiind vorba de a constata prisosul sau lipsa sau egalitatea unora faţă de celelalte?" — „Neapărat". — „De vreme ce avem de-a face cu o măsurătoare, desigur că e vorba şi de o tehnică şi de o ştiinţă". — „Vor fi de acord". — „Despre ce fel de tehnică şi ce fel de ştiinţă este vorba, vom cerceta pe urmă; faptul că este o ştiinţă e de ajuns pentru demonstraţia pe care o aveam de făcut eu şi Protagoras, în legătură cu cele ce
c ne-aţi întrebat.

Puneaţi însă o întrebare, dacă vă mai amintiţi, în momentul cînd noi eram de acord unul cu altul, spunînd că nimic nu e mai tare decît ştiinţa, ci ea învinge atunci cînd există atît plăcerea cît şi toate celelalte; voi ziceaţi că plăcerea învinge adesea chiar şi pe omul ştiutor; dar deoarece nu am fost de acord cu voi, ne-aţi întrebat după aceasta: «Protagoras şi Socrate, dacă acest lucru nu înseamnă a fi învins de plăcere, atunci despre ce este vorba şi ce spuneţi
d voi că este? Spuneţi-ne şi nouă». Ei bine dacă v-am fi spus atunci că este vorba de neştiinţă, aţi fi rîs de noi; acum însă dacă aţi rîde de noi, aţi rîde şi de voi înşivă, căci aţi recunoscut şi voi că cei ce greşesc, greşesc din lipsa de ştiinţă în ceea ce priveşte alegerea celor plăcute şi a celor neplăcute, adică a binelui şi a răului; şi nu numai din lipsa ştiinţei, ci şi din lipsa a ceea ce aţi recunoscut mai înainte a fi tehnica măsurătorii; ori fapta greşită, ştiţi
e şi voi desigur că se săvîrşeşte fără ştiinţă, adică din neştiinţă; încît a fi învins de plăcere este cea mai mare neştiinţă; tocmai pe aceasta spune că o vindecă Protagoras acesta ca şi Prodicos şi Hippias. Voi însă din cauză că o socotiţi a fi altceva decît neştiinţă nici voi înşivă nu vă duceţi, nici pe copiii voştri nu-i trimiteţi la cei care pot preda acestea, adică la sofişti, crezînd că nu se pot învăţa; dar

cruțîndu-vă banii și nedîndu-i acestora, faceți rău și pe plan public și pe plan particular.

Iată ce am fi răspuns celor mulți. Dar vă întreb împreună 358 a
cu Protagoras, pe voi Hippias și Prodicos, — căci argumentația trebuie să fie și a voastră —, vi se pare că am dreptate sau că greșesc?" — Tuturor le-a părut că aveam dreptate cu prisosință în cele ce spusesem. — „Așadar sînteți de acord că plăcerea este bună, iar neplăcerea este rea. Fac apel la dibăcia lui Prodicos, de a distinge cuvintele; spune cum vrei «plăcut» sau «încîntător» sau «delicios» sau oricum îți face plăcere să numești acestea, prea bunule
Prodicos, numai răspunde-mi la întrebare". — Prodicos, b
zîmbind, a încuviințat, la fel și ceilalți. — „Dar ce înseamnă asta, oameni buni?, am zis eu. Toate faptele care țintesc la o viață plăcută și fără durere nu sînt oare frumoase și folositoare? Și fapta frumoasă nu este bună și folositoare?" Li se păru că da. — „Deci dacă ceea ce este plăcut este bun, nimeni, știind sau crezînd că există alte lucruri mai bune, decît cele pe care le face, și care îi stau
în putință, nu le va mai face pe cele dintîi, putîndu-le face c
pe cele mai bune. Iar a fi învins nu înseamnă altceva decît neștiință, în timp ce a fi mai tare nu e altceva decît știință". — Toți au încuviințat. — „Dar ce? Numiți așadar neștiință, a avea o părere greșită și a greși în ceea ce privește lucrurile importante?" — Au aprobat cu toții și acest lucru. — „Prin urmare se poate spune că nimeni nu recurge
cu dinadinsul la cele rele sau la cele ce i se par rele, pe d
cît se pare acest lucru nici nu este în firea omului, anume să săvîrșească acele lucruri pe care le socotește rele în locul celor bune. Și atunci cînd e silit să aleagă între două lucruri rele, nimeni nu va alege pe cel mai mare, avînd putința să-l aleagă pe cel mai mic". — Toți au fost de acord asupra acestor lucruri. — „Dar, am zis eu, ce înțelegeți prin frică și teamă? Oare ceea ce înțeleg și eu? Mă adresez ție, Prodicos. Eu înțeleg prin asta un fel de așteptare la ceva rău, fie că o numiți frică, fie că o numiți teamă". — Protagoras și Hippias erau de părere că frica și teama înseamnă
acest lucru; lui Prodicos i se părea că acest lucru înseamnă e
teamă nu frică. — „Dar nu are nici o însemnătate, Prodicos,

am zis eu, ci iată despre ce e vorba. Dacă cele de mai-nainte sînt adevărate, care dintre oameni va dori oare să întîmpine acele lucruri de care se teme, avînd putința să le întîmpine pe cele de care nu se teme? După cele convenite, nu este oare aceasta cu neputință? Am convenit că cele de care te temi le socotești a fi rele; ori nimeni nu caută să aleagă
359 a înadins acele lucruri pe care le socotește rele". — Toți au încuviințat și acestea.

— „Așa stînd lucrurile, o, Prodicos și Hippias, am zis eu, rămîne să ne dea seamă Protagoras acesta de cele ce spunea la început, ca răspuns la întrebările despre natura virtuții; dar nu de cele ce a spus la început de tot; căci atunci a zis că părțile virtuții fiind în număr de cinci, nici una nu este ca cealaltă, fiecare avînd rostul său propriu. Nu la acestea mă refer, ci la cele de mai tîrziu. Într-adevăr,
b mai tîrziu a zis că patru dintre ele sînt destul de asemănătoare unele cu altele, una însă diferă de ele foarte mult, anume curajul, dîndu-mi pentru acesta următoarea probă: «Vei găsi, Socrate, oameni care sînt foarte neevlavioși, foarte nedrepți, foarte nerușinați și foarte neînvățați, dar care sînt foarte curajoși; prin aceasta vei cunoaște că e o diferență considerabilă între curaj și celelalte părți ale virtuții». Chiar atunci, pe loc, m-am mirat foarte mult de acest răspuns, dar mă mir și mai mult acum după ce am discutat acestea cu voi. Întrebam așadar acest lucru,
c anume dacă îi numește pe cei curajoși îndrăzneți, iar el a răspuns: «Și cutezători». Îți amintești, am zis eu, Protagoras, că așa ai spus?". — Încuviință. — „Ei bine, am zis eu, spune-ne la ce lucruri se-ncumetă cei curajoși? Oare la acelea la care se încumetă și cei lași?" — A răspuns că nu. — „Atunci la altele". — „Da", a zis el. — „Oare cei lași se-ncumetă la lucruri lipsite de primejdie iar cei curajoși la cele primejdioase?" — „Cel puțin așa se spune,
d de către oameni, Socrate". — „Ai dreptate, am zis eu, dar nu te întreb asta, ci tu la ce zici că se-ncumetă cei curajoși? Oare se-ncumetă ei la cele ce cred că sînt periculoase, sau la cele ce cred că nu sînt?" — „Dar acest lucru, a zis el, s-a dovedit prin cele spuse de către tine adineauri ca fiind imposibil". — „Ai dreptate și aici,

am zis eu; căci dacă demonstrația a fost bună, nimeni nu
se-ncumetă la lucruri pe care le socotește primejdioase,
deoarece s-a stabilit că a se lăsa biruit înseamnă neștiință".
— Fu de acord. — „De fapt, toți, atît cei lași cît și cei
curajoși, se încumetă la acele lucruri care le par de cutezat
și în acest chip și cei lași și cei curajoși se încumetă la e
aceleași lucruri".

— „Totuși sînt cu totul contrarii, Socrate, a zis el, cele
la care se încumetă cei lași și cele la care se încumetă cei
curajoși. Unii vor să meargă îndată la război, ceilalți nu
vor". — „Oare a merge la război, zisei eu, este un lucru
frumos sau urît?" — „Frumos", a zis el. — „Prin urmare
am stabilit mai înainte că dacă e un lucru frumos este și
bun; căci am fost de acord că faptele frumoase sînt și
bune". — „Ai dreptate, și eu sînt mereu de această
părere". — „Bine, am zis eu. Dar care zici că sînt aceia
care nu vor să meargă la război, acesta fiind un lucru frumos 360 a
și bun?" — „Cei lași", a zis el. — „Dar de vreme ce
este un lucru frumos și bun, nu-i așa că e și plăcut?"
— „Asupra acestui lucru căzusem de acord", a zis el.
— „Oare cu bună știință nu vor cei lași să caute ceea ce e
mai frumos, mai bun și mai plăcut?" — „Dar dacă admitem
acest lucru stricăm înțelegerea de mai-nainte", a zis el.
— „Dar cel curajos? Nu se încumetă el oare la ceea ce e
mai frumos, mai bun și mai plăcut?" — „N-avem încotro,
zise el; trebuie s-o admitem". — „Prin urmare, nu-i așa
că cei curajoși nu se tem în mod rușinos, atunci cînd se b
tem, nici nu sînt cutezători în mod rușinos, atunci cînd sînt
cutezători?" — „Adevărat", zise el. — „Dacă chipul în
care o fac nu e urît, nu-i așa că e frumos?" — „Desigur",
a zis el. — „Iar dacă e frumos, este și bun?" — „Așa e",
a zis el. — „Cei lași, ca și cei temerari și cei care nu sînt
în toate mințile, nu se tem ei oare în chip rușinos și nu sînt
încrezători tot în chip urît?" — Încuviință și el. — „Deci
cutezanța lor urîtă și teama lor rușinoasă să aibă oare altă
cauză decît neștiința și neînvățarea?" — „Întocmai așa
cum spui", zise el. — „Oare acel lucru prin care cei lași
sînt lași, îl numești curaj sau lașitate?" — „Eu unul îl c
numesc lașitate", a zis el. — „Dar nu a reieșit că cei lași

sînt laşi din cauză că nu cunosc cele primejdioase?" — „Chiar aşa", a zis el. — „Deci sînt laşi din cauza acestei neştiinţe?" — Încuviinţă. — „Dar acel lucru prin care ei sînt laşi, nu a fost recunoscut de către tine ca fiind laşitatea?" — Aprobă. — „Deci laşitatea nu ar fi oare necunoaşterea celor primejdioase şi a celor neprimejdioase?" — Dădu din
d cap în semn de aprobare. — „Dar curajul, am zis eu, este contrariul laşităţii". — Spuse că da. — „Atunci cunoaşterea celor primejdioase şi a celor neprimejdioase nu este contrară necunoaşterii acestora?" — Încuviinţă şi aici dînd din cap. — „Necunoaşterea acestora este laşitatea?" — Încuviinţă tare cu greu aceasta, dînd din cap. — „Deci cunoştinţa celor primejdioase şi a celor neprimejdioase este curajul, care este contrar necunoaşterii lor?"

Acest lucru nu a mai vrut să-l încuviinţeze nici măcar printr-un semn din cap şi tăcut. Iar eu am zis: „Ce, Protagoras, nici nu aprobi, nici nu dezaprobi cele ce te întreb?" — „Trage concluziile tu însuţi". — „Bine", zisei eu. „Un
e singur lucru vreau să te mai întreb: dacă mai crezi ca la început că există unii oameni foarte neînvăţaţi dar cu toate astea foarte curajoşi". — „Îmi faci impresia Socrate, zise el, că arzi de nerăbdare să ieşi biruitor, obligîndu-mă să răspund; ei bine, îţi fac pe plac spunînd că, după cele admise, mi se pare cu neputinţă".

— „Dar nu te întreb pentru alt motiv, decît din dorinţa de a vedea cum stau lucrurile în ceea ce priveşte virtutea
361 a şi ce este această virtute. Căci sînt sigur că dacă am lămuri acestea s-ar lămuri implicit şi acel lucru despre care şi eu şi tu am vorbit atît de mult, eu zicînd că virtutea nu se poate învăţa, tu zicînd că se poate învăţa. Iar încheierea discuţiei la care am ajuns adineauri parcă ar avea chipul unui om care mustră şi rîde şi care dacă ar lua cuvîntul ar spune: «Ciudaţi oameni mai sînteţi, Socrate şi Protagoras; căci tu, spunînd mai înainte că virtutea nu se poate învăţa, acum te nevoieşti pentru nişte lucruri care sînt împotriva
b ta, încercînd să demonstrezi că toate lucrurile se reduc la ştiinţă, atît dreptatea cît şi chibzuinţa şi curajul; în acest chip ar reieşi cu prisosinţă că virtutea poate fi învăţată. Dacă virtutea ar fi altceva decît ştiinţă, după cum încearcă

să spună Protagoras, cu siguranță nu ar putea fi învățată. Acum însă dacă va rezulta cu totul că e o știință, așa cum te silești să arăți tu, Socrate, va fi lucru de mirare să nu poată fi învățată. Protagoras însă, care la început presupunea că poate fi învățată, acum pare asemenea unuia care se silește să demonstreze contrariul, fiind dispus să spună
că e orice altceva afară de știință, și astfel nu ar mai putea c
fi deloc învățată». Eu însă, Protagoras, văzînd această grozavă răsturnare a lucrurilor, doresc din tot sufletul ca ele să se lămurească și aș vroi, după ce am avut această discuție, revenind, să definim ce este virtutea și să cercetăm din nou în funcție de aceasta dacă se poate învăța sau nu, pentru ca nu cumva Epimeteu acela să ne amăgească în cursul cercetării, păcălindu-ne iarăși așa cum a făcut cînd ne-a neglijat la împărțeala darurilor, după
cum spui tu. De fapt și în mit mi-a plăcut Prometeu mai d
mult decît Epimeteu. Luînd deci și eu pildă de la el și îngrijindu-mă[46] de viața mea, în întregul ei, studiez toate acestea și dacă tu ai vrea, așa cum spuneam și la început, mi-ar face mare plăcere să le cercetez împreună cu tine".

Iar Protagoras a zis: „Laud rîvna ta, Socrate, și felul tău de a duce discuția. Căci dacă nici în alte privințe nu mă socotesc a fi un om rău, în ce privește invidia sînt
dintre oameni cel mai puțin atins de ea, de vreme ce și e
despre tine am spus multora că dintre toți cîți am întîlnit te admir cel mai mult, iar dintre cei de-o seamă cu tine, te admir chiar din cale afară de mult. Și mărturisesc că nu m-aș mira dacă ai ajunge printre oamenii cei mai străluciți în ceea ce privește știința. Dar despre acestea vom discuta din nou, oricînd vrei; acum însă e timpul să mă
ocup de altceva". — Iar eu am zis: „Să facem așa cum 362 a
crezi tu de cuviință. De fapt și eu trebuie să mă duc undeva așa cum spusesem la început; am rămas doar ca să-i fac pe plac prea bunului Callias".

După acest schimb de cuvinte, ne-am despărțit.

NOTE

[1] De la *endeiknymi* = a arăta, a denunța. Într-adevăr, dialogul este o denunțare publică a rolului social și moral al sofisticii.

[2] Viitorul om politic, care se va ilustra în timpul războiului peloponeziac prin fapte de arme și printr-o viață aventuroasă, este acum, în momentul dialogului, un adolescent abia trecut de vîrsta pubertății.

[3] Tatăl lui Alcibiade, căzut la 447 î.e.n. în lupta de la Coroneea, lăsîndu-l pe acesta și pe fratele său Clinias sub tutela lui Pericle.

[4] Celebru sofist și personaj central al dialogului (c. 485— 417/16 î.e.n). Prieten cu Pericle, primește de la acesta în 444/43 î.e.n. misiunea de a fonda și organiza colonia ateniană de la Thurii. Revenind la Atena după cîtva timp, i se intentează proces de impietate și e silit să plece din nou; la începutul călătoriei își găsește moartea.

[5] Diodor (XII, 43) și Athenaios (V, 217 a) menționează pe un oarecare Apollodor, arhonte în anul 430/29 î.e.n.; nu este exclus ca acesta să fie tatăl tinerilor. Ei reprezintă tineretul aristocrat care dă năvală în jurul sofiștilor.

[6] Sub acest nume existau în Attica două deme: unul situat lîngă Maraton, iar altul lîngă Eleutherai, la granița beoțiană.

[7] Protagoras a fost la Atena în mai multe rînduri, totalizînd un timp destul de îndelungat. Precedenta ședere la care se face aluzie aici pare să fi fost înainte de 444/43 î.e.n. (cf. nota 4). Actuala vizită, cînd e presupus a fi avut loc și dialogul, pare să fi avut loc pe la 432 î.e.n.

[8] Născut probabil pe la 455 î.e.n., cumnat cu Alcibiade care ținea pe sora acestuia Chiparete. Avea o avere considerabilă de la tatăl său, însă a cheltuit-o prin dărnicia față de prietenii săi.

[9] Celebrul medic din antichitate, sub numele căruia ni s-a transmis aproape toată literatura medicală a sec. V—IV î.e.n., a trăit probabil între 460—370 î.e.n.

[10] Originar de fapt din Sicyon, dar şi-a dobîndit cetăţenia argiană executînd (432 î.e.n.) o statuie a Ahenei pentru templul din Argos al zeiţei. De asemenea autor al celebrelor statui Diadumenos şi Doryphoros (Apollo şi Ahile) care au devenit ulterior prototipuri ale genului. În cartea sa *Canon* trata despre proporţii sub forma unor explicaţii la opera sa Doryphoros.

[11] Cel mai renumit sculptor al antichităţii (sec. V î.e.n.). Dintre lucrările lui, cele mai lăudate erau grupul monumental în bronz ridicat de atenieni (înainte de 479 î.e.n.) la Delfi, în cinstea victoriei de la Maraton; Atena Promachos (din aceeaşi perioadă) situată pe Acropole; Atena Areia (după 479 î.e.n.) de la Plateea; Atena Lemnia (pe la 450 î.e.n.) de pe Acropole; Zeus olimpian (pe la 448 î.e.n.); Atena Parthenos (pe la 438 î.e.n.).

[12] Aici cuvîntul grec *sophistes* este pus în legătură cu verbul *epistamai* (= a şti, a cunoaşte). În realitate el derivă de la *sophós* (= iscusit, priceput, dibaci). Avem de a face cu o etimologie de genul celor întîlnite în dialogul *Cratylos*.

[13] Sofist contemporan cu Socrate. Celebru pentru memoria sa şi multiplele sale preocupări (fizică, matematică, gramatică, studii istorice).

[14] Sofist renumit în special pentru preocupările sale gramaticale, despre care ni se dă o imagine chiar în acest dialog.

[15] Prima soţie a lui Pericle fusese căsătorită cu Hipponicos. Pericle avea de la ea doi fii: Paralos şi Xantippos, căzuţi în 430 î.e.n. Precum se vede aceştia erau în relaţii bune cu fratele lor vitreg Callias.

[16] Văr cu Critias şi unchi al lui Platon, a cărui mamă, Perictione, era de asemenea fiică a lui Glaucon. Împreună cu Critias a jucat un rol în evenimentele de la sfîrşitul războiului peloponeziac, fiind unul din cei 10 guvernatori ai Pireului din 404 î.e.n. A murit în anul următor în luptele de la Munichia.

[17] I se cunoaşte doar familia.

[18] Nu mai e cunoscut prin alte izvoare.

[19] Figură legendară de origine tracă. Poet, cîntăreţ, profet, teolog, de numele lui se leagă un cult şi o literatură cunoscută sub numele de orfism. Mai cunoscută este legenda despre coborîrea lui în infern pentru a o redobîndi pe iubita sa Euridice.

[20] Expresii din *Odiseea*, XI, 583 şi 601 din pasajul care-l prezintă pe Ulise în infern (cf. Nota noastră introductivă, p. 420 asupra sensului ironic al exprimării).

[21] Medic întocmai ca şi tatăl său, prieten cu Phaidros alături de care apare şi în *Banchet*. (cf. Xenofon, *Memorab*., III, 13, 2).

[22] Fiul lui Pythocles, personaj titular al unui alt dialog.

[23] Apare şi în *Gorgias*, 487 c. A participat la guvernarea celor 400.

[24] Se pare că e vorba de o aluzie la aviditatea lui Prodicos.

[25] Apare şi în *Banchet* tot alături de Agathon.

[26] Cartier al Atenei locuit în special de olari (Cerameis).

[27] Poetul tragic de mai tîrziu. Avea să-şi dobîndească celebritatea în mare măsură şi datorită frumuseţii şi eleganţei sale. Prima sa victorie ca autor dramatic se situează în 417 î.e.n.

[28] Primul este necunoscut. Al doilea a fost acuzat de trădare după lupta de la Aigospotamoi. (Xenofon, *Hel*., 2, I, 32, Lys., XIV, 38).

[29] Tatăl său fiind frate cu Glaucon, Critias îi vine unchi lui Platon. Discipol al lui Socrate, a jucat ulterior un rol politic de prim plan în scurta guvernare a celor 30 de tirani. Aristocrat, om politic, el a fost şi literat şi un prieten al sofiştilor; a scris tragedii şi elegii. În acelaşi timp a fost şi ţinta unor atacuri din partea poeţilor comici (Eupolis, în piesa sa *Colakes*).

[30] Unul din marii poeţi lirici ai Greciei antice. A trăit între 556—468 î.e.n. A trecut pe la Atena, pe la curtea dinaştilor tesalieni, apoi în Sicilia. Un poem al său va fi analizat mai departe în dialog.

[31] Figură legendară a poeziei greceşti, care apare alături de Orfeu, în diferite raporturi cu acesta (elev, prieten, contemporan). Cineva l-a definit ca „un fel de Orfeu atic". (Maas, *Orfeus*, p. 138).

[32] Sau Zeuxis, originar din Heraclea (sudul Italiei). Pictor celebru din antichitate (sec. V—IV î.e.n.). Era apreciat în special pentru lucrarea sa „Familia de centauri", prima idilă în pictura monumentală, pentru „Hercule sugrumînd şarpele" şi pentru „Helena", pictată la templul Herei din Crotona. I se recunoştea măiestria în mînuirea umbrelor şi a luminilor (*luminum umbrarumque ratio*, Quint., *Inst. or*. 12, 10, 4).

[33] Orthagoras din Teba, se spunea că a fost dascălul de flaut al lui Epaminondas (Aristoxenos, *ap.* Athenaios, 184 d).

[34] Poliția ateniană era alcătuită din traci înarmați cu arcuri.

[35] Dregători atenieni care aveau misiunea de a prezida adunările publice; ei îndeplineau această misiune prin rotație.

[36] Cf. nota 3.

[37] Fratele lui Pericle.

[38] Simboluri ale focului și inteligenței, inventatori, protectori și practicanți ai meșteșugurilor, cele două zeități erau adesea asociate în imaginația anticilor.

[39] Aici, într-o ipostază inedită și destul de surprinzătoare față de aceea mai cunoscută, prin care s-a impus ca mesager al zeilor, și căreia se adaugă calitatea de distribuitor de bunuri morale și, am zice, sociale. Ipostază eminamente pozitivă care se leagă poate de semnificația primitivă a zeului, ca protector al turmelor și păstorilor, dătător al bogăției.

[40] Poet comic din perioada veche a comediei. Aici se face probabil aluzie la piesa lui *Sălbaticii*, reprezentată în 420 î.e.n. Este desigur un anacronism.

[1] Nume devenite simboluri pentru ticăloșie fără seamăn.

[42] Probabil al doilea dinast (după 520 î.e.n.) cu acest nume din familia Scopazilor, puternici în sudul Tesaliei și rivali cu Aleuazii din nord. La curtea lor a stat un timp și Simonide.

[43] Unul din cei 7 înțelepți ai antichității (v. mai departe în text și nota n. 45) și interlocutorul presupus al lui Simonide.

[44] Speculație capțioasă de tip sofistic pe semnificația cuvîntului grec *halepon* (greu) și eventualele lui semnificații dialectale.

[45] Avem aici cea mai veche enumerare a celor 7 înțelepți; enumerările ulterioare menționează și alte nume. Li se atribuiau o serie de sentențe care exprimau îndeosebi o înțelepciune practică.

[46] Joc de cuvinte pe semnificația numelui lui Prometeu, care vine de la verbul *prometheomai*, care înseamnă a se îngriji.

TABLA DE MATERII

LAHES

GORGIAS

PROTAGORAS

REDACTOR: IDEL SEGALL
TEHNOREDACTOR: ANA SABĂU

COLI DE TIPAR: 37,25 + 17 PAG. PLANŞE + 1 HARTĂ.
TIRAJ: 5200 EX. BUN DE TIPAR: 25.IV.1974.

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ, STR. BRASSAI NR. 5—7.
COMANDA NR. 769/1974.
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

